

PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

\

PAUL ORTEGAT, S. J.

PROFESSEUR AUX FACULTÉS S.-D. DE LA PAIX, A NAMUR



PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

INTRODUCTION CRITIQUE
ÉTUDE DES SYSTÈMES MODERNES

L'ÉDITION UNIVERSELLE, S. A.

53, RUE ROYALE, BRUXELLES

DESCLÉE DE BROUWER, PARIS

Cum licentia Superiorum Ordinis

Nihil obstat

Namurci, die 22 Octobris 1937

F QUESTIAUX, *lib cens*

Imprimatur

Namurci, die 22 Octobris 1937

A COLLARD, *vic. gen*

INTRODUCTION

A. — L'OBJET DU TRAVAIL

Hegel s'indignait déjà des envahissements de la science dans le domaine des questions religieuses et traitait durement la suffisance des historiens. Il leur reprochait de ne pas prendre intérêt à la religion, mais aux circonstances qui la suscitent et de prétendre pourtant la juger sans appel. Ils savent, disait-il, ce qu'un aveugle sait d'un tableau quand il en tâte le cadre ; ils savent quand la religion a été acquise, par quelles mains elle a passé, ils ignorent sa valeur intrinsèque, car ils ne l'étudient pas en elle-même.

Nonobstant sa critique, l'extrinsécisme historique a sévi durant un demi-siècle et on a essayé de déterminer l'essence de la religion par des inductions empiriques. Aujourd'hui ce scientisme est mort. La science a fait elle-même sa critique et reconnu ses limites ; elle s'est retirée de régions qu'elle avait injustement envahies et où elle n'aurait pu se maintenir sans violence. Malgré quelques attardés, cramponnés à une idéologie morte, dès la fin du XIX^e siècle, on assiste à un renouveau de philosophie pure ; on revient à la métaphysique, on cherche à déterminer la loi ontologique du fait religieux. Tenant compte de ces tendances nouvelles, nous nous sommes astreint dans cet ouvrage moins à un exposé de multiples systèmes qu'à un examen intrinsèque de ceux qui représentent les attitudes essentielles de la pensée moderne.

Toute erreur philosophique provient d'une antinomie non réduite ; et, de toutes les antithèses, celle qui a le plus arrêté la philosophie moderne, est celle qui oppose le dynamisme

au statisme, l'action à la pensée et, conséquemment, l'immanence à la transcendance. Nous n'avons voulu sacrifier aucun des termes en présence, nous avons cherché à les intégrer dans la synthèse conciliatrice de l'être.

De ce point de vue réaliste qui fait de l'intelligence et de la volonté, de l'action et de la connaissance, des entités solidaires dans la personne, nous espérons déduire ultérieurement la nature de Dieu et ses relations avec l'homme. Pour le moment notre ambition n'est pas si vaste¹. Avant de pénétrer dans le temple, il faut arpenter l'avenue qui le précède et qui est traversée par mille sentiers sans issue. Ces sentiers, il faut les barrer. En philosophie, comme dans la vie, ceux-là seuls marchent en ligne droite qui sont guidés par des « non ». Sans médiation de la négativité il n'y a pas de progrès dialectique.

B — LA DISTINCTION D'UNE PHILOSOPHIE DE LA RELIGION ET DE LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE

Notre ouvrage a pour objet des Prolégomènes d'une Philosophie de la Religion. Quels sont les rapports d'une philosophie de la religion et de la théologie chrétienne ?

On peut les identifier en rationalisant la Révélation : selon le panlogisme hégélien, l'Incarnation ne serait que le symbole historique de la notion logique qui l'accomplit. On peut inversement absorber la philosophie dans la croyance : c'est l'attitude de bon nombre de protestants selon lesquels l'homme est dépourvu de facultés religieuses naturelles.

On peut contrairement les opposer comme l'ont fait les philosophes du XVIII^e siècle : la raison s'opposerait à la croyance.

1. Qu'on veuille ne pas oublier que ce travail se donne non comme une philosophie de la religion mais comme un livre de prolégomènes. C'est ainsi que des questions essentielles n'y sont qu'amorcées, comme le problème de la personnalité et de la Providence, que d'autres ne sont pas traitées du tout, comme le problème du rapport de la nature et de la grâce. Dans cette introduction nous indiquons sommairement la solution catholique en cette matière. Cette solution, que nous exposons ici dogmatiquement, doit être discutée et justifiée, mais elle ne peut l'être qu'au terme d'une philosophie de la religion.

chrétienne comme la vérité à l'erreur, comme le culte authentique à la superstition. Ou bien encore, selon le mode romantique, on peut les juxtaposer, sans essayer de les concilier : le sentiment est irréductible à la pensée.

On peut enfin se refuser et à les identifier et à les isoler : c'est la solution catholique. L'étude des choses divines comprend pour un catholique trois sciences distinctes par leur méthode et par leur objet formel : la philosophie, la théologie et l'apologétique.

La philosophie fixe les conditions de l'union naturelle de l'homme à Dieu. Par union naturelle, on entend celle dont il est capable par lui-même, faisant abstraction de l'union plus intime que l'Incarnation rend possible. Le philosophe prouve une vérité en établissant qu'elle est la condition nécessaire de la pensée ; il assigne à la volonté un devoir en montrant qu'il est la condition réalisatrice de l'action. Qu'il s'agisse de logique, de morale ou d'ontologie, le critère est immanent à l'homme, alors même qu'il a pour terme un objet transcendant.

Différente est la méthode et l'objet de la théologie. Elle a pour objet l'union de l'homme à Dieu par Jésus, Fils de Dieu et frère des hommes. C'est donc lui, son témoignage, son amour qui deviennent les normes souveraines. Une vérité, un acte moral ou extérieur n'ont de valeur surnaturelle pour un chrétien que parce qu'ils assurent l'union à l'âme ou au corps du Christ. *Per ipsum, et cum ipso, et in ipso*. Jésus transcende l'homme, lui seul peut révéler les conditions d'inhérence à son être. Cette révélation le chrétien la trouve dans l'évangile qui relate les paroles et les gestes de la vie terrestre du Maître et dans la tradition qui est le prolongement transhistorique et social de son activité éternelle.

Enfin l'apologétique jette un pont entre la philosophie et la théologie. Elle constate, d'une part, que la religion naturelle apparaît dans l'histoire avec de telles déficiences qu'elle ne peut être la religion authentique, elle constate, de l'autre, que le christianisme qui se donne comme surnaturel, accomplit en les dépassant toutes les exigences de la vie spirituelle.

Conséquemment, conclut l'apologète, dans l'ordre historique, seul le christianisme unit adéquatement à Dieu

Ces trois études de nos relations avec Dieu doivent, étant donné la diversité de leurs méthodes, rester distinctes. La philosophie ne peut se transformer en apologétique et démontrer quelle est concrètement la meilleure religion, car la philosophie a pour objet non le contingent comme tel, mais les lois nécessaires du contingent. Quand donc elle a fixé les normes idéales du phénomène religieux, sa tâche est terminée. Le philosophe et l'apologiste travaillent chacun à leur façon comme le géomètre et l'arpenteur. Les uns ont le souci de l'abstrait, les autres du concret, les uns recherchent les propriétés nécessaires du triangle idéal ou de la religion idéale, les autres jugent des dimensions de telle surface ou de la valeur de tel culte empirique.

Le philosophe n'a pas davantage à rationaliser le dogme chrétien, car la révélation se présente comme la transcription en termes spéculatifs de l'amour d'un Dieu personnel. Cet amour qui est libre ne peut se déduire *a priori*, car il n'est réel qu'en vertu de l'acte historique de sa donation¹.

C. — LE POINT DE DÉPART DE LA RECHERCHE PHILOSOPHIQUE

La philosophie de la religion doit déterminer les lois nécessaires et le contenu intrinsèque du phénomène religieux. Mais comment définir le phénomène religieux au début de cette étude ?

1 Et qu'on ne dise pas que la philosophie de la religion ainsi circonscrite manque de portée. Quand bien même elle appellerait comme complément ultérieur la révélation chrétienne, son étude demeure indispensable. C'est elle et elle seule qui peut établir rigoureusement les conditions auxquelles toute religion historique doit satisfaire, elle seule peut fournir des normes, autoriser des jugements de valeur et éviter les à peu près et les approximations inhérentes à une étude purement empirique de la religion.

I. — LES DÉFINITIONS ÉTYMOLOGIQUES

Cicéron : « Qui autem omnia, quae ad Cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent, et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi, ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, tanquam a diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes, his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem, quae in religioso ¹. »

Lactance : « Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus ; unde ipsa religio nomen accepit ². »

La diversité de ces étymologies est due moins à des divergences philologiques, qui auraient opposé leurs auteurs, qu'à l'influence divergente de milieux culturels différents. L'esprit romain qui était juridique et pratique, teinté aussi d'épicurisme, concevait la religion comme une application respectueuse et craintive aux prescriptions du culte. Les Pères de l'Église la définissent par une union intime, morale et objective à Dieu. Saint Augustin qui adopte l'étymologie de Lactance propose même de faire dériver « religio » du verbe « reeligere ». Ainsi, le sens deviendrait sotériologique. La première interprétation s'inspire d'un légalisme païen ; les autres sont pénétrées de dogmes chrétiens.

Parmi les philologues modernes, certains avec Lactance rattachent « religio » au verbe « religare » ; d'autres au verbe « relegere » dont le sens ne serait pas « relire attentivement » (re = itératif), mais « recueillir, rassembler » (re = réunion, rapprochement).

L'étymologie du mot « religio » ne fournit donc pas une base bien définie de recherche. L'étude d'autres vocables comme « Deus » et « sacra » ne donnerait pas de notions beaucoup plus nettes. Ajoutons que la linguistique à elle seule est de peu de secours pour retrouver le sens primitif d'un mot, car il est impossible de le fixer sans données historiques sur la psychologie et l'état social du peuple qui en faisait usage ³.

¹ CICERO, *De Natura Deorum*, II, 28

² LACTANTIUS, *Div. Inst.*, IV, 28

³ H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Étude comparée des Religions*, I, p. 153, Paris, 1925

II. — LES DÉFINITIONS HISTORIQUES

On s'est acharné à résoudre le problème des origines du phénomène religieux et les théories sont nombreuses : théories psychologiques ou sociales, totémisme, animisme, magisme, etc. À défaut de documents sur le passé, on a enquêté en pays de colonies. Supposons que, à la suite de ces enquêtes, la mentalité du primitif n'offre plus de mystère. Pour autant serait-on en possession d'une définition générale du phénomène religieux ? Non, car le phénomène religieux se transforme et évolue au cours des temps. La morphologie d'un embryon peut donner des indications suggestives sur le passé de l'humanité, mais il ne renseigne pas, que je sache, sur le développement de la pensée d'Einstein. Les graphiques des cavernes, si passionnants qu'ils soient, ne suppléent pas à l'intuition d'un Titien.

Il faut donc compléter l'étude des origines par l'étude du développement des religions aux stades divers de l'histoire. D'après leur degré d'évolution, Siebeck les classait en trois stades : les religions primitives (Tiele parlait de religions de la nature), les religions éthiques et les religions du salut. D'autres — et leur classification, si elle ne définit pas aussi nettement le contenu des religions, a l'avantage d'être plus claire — proposent de les diviser en religions de la tribu, de la nation et de l'humanité.

Est-il possible de trouver un coefficient commun à des groupes aussi différenciés ? « Est-il possible, se demande M. Loisy, de discerner, à travers la diversité des religions dans le passé et dans le présent, des traits communs, une orientation générale, des convergences ? Plus on approfondit l'histoire des religions, moins il apparaît facile de définir la religion : comment trouver une formule qui convienne aux cultes primitifs et en même temps à des religions aussi disparates que le bouddhisme et le christianisme¹ ? » De fait les définitions par synthèse historique sont creuses. Vidées

1 A. LOISY, *Religion et Humanité*, pp. 231, 241.

de tout contenu concret ces formules ont-elles encore une valeur historique¹ ?

D'autant que ces formules universalistes s'inspirent secrètement de psychologie, voire de philosophie. Il n'y a pas, en effet, d'expérience du passé ; l'expérience est toujours au présent et c'est donc en fonction de leur expérience actuelle que les historiens font leurs vastes synthèses. L'histoire, quand elle traite des premières origines dont on ne sait presque rien, devient trop souvent, selon le mot d'Oman, une « mascarade de psychologie ». Dans l'étude des époques plus connues, l'intuition personnelle de l'historien continue à jouer un rôle prédominant. « Vu le caractère du phénomène en question, écrit M. Loisy, l'idée générale qu'on en pourra prendre sera nécessairement en rapport avec notre connaissance actuelle de l'histoire humaine, l'état actuel des sciences de l'humanité, la philosophie qui actuellement se dégage de toutes les sciences². » Le Père Laberthonnière souligne plus fortement encore les présupposés doctrinaux des théories synthétiques et met en doute la possibilité d'une impartialité philosophique en matière d'histoire religieuse : « Les historiens et les critiques, dit-il, ont une tendance plus ou moins consciente à présenter leurs conclusions doctrinales comme si c'étaient les choses mêmes, comme si c'étaient les constatations mêmes qu'ils font qui les leur dictaient, sans qu'ils y soient pour rien. Et c'est là une illusion dont il importe de se dégager. S'il ne s'agissait que de constater des faits, d'authentifier des textes, de découvrir ce qu'on a cru et ce qu'on a pensé à telle ou telle époque, on pourrait en effet regarder tout cela de haut et comme détaché de soi. Mais il s'agit de savoir quel est le sens et quelle est la portée des faits relativement à nous et quelle est la valeur de ce qu'on a pensé. Et c'est tout différent. »

«... C'est uniquement en envisageant les faits et les doctrines du point de vue des questions vitales qui se posent en nous,

¹ J. DEWEZ, *A common Faith*, pp 7 et suiv., New Haven, 1934.

² Loisy, *Ib*, p 231

que nous pouvons, à travers le chaos des contradictions que nous offre le passé, dégager la vérité qui s'y trouve. Et ceci revient à dire que pour éclairer l'histoire, il faut incessamment projeter en elle une lumière qui ne vient pas d'elle. C'est donc une illusion que de s'imaginer qu'on tire d'elle ce qu'on est obligé de lui fournir pour lui donner un sens »

« Les historiens aiment assez à s'opposer aux philosophes et aux théologiens, à ceux qui font des théories, qui élaborent des doctrines. Volontiers ils disent de toutes les doctrines en général qu'elles sont abstraites. Et ceci semble signifier dans leur pensée qu'elles sont toujours bâties en l'air et en dehors de la réalité. Ils se targuent eux aussi, comme Newton, de ne pas faire d'hypothèses. *Hypotheses non fingo*. Néanmoins, comme ils ne se contentent pas d'être de simples chroniqueurs ou de simples grammairiens, ce qui serait fort peu intéressant, nous les voyons finalement aboutir à leur tour à des conclusions doctrinales qui portent sur le fond des choses »

« Et ils ne sauraient, en effet, l'éviter : car les uns et les autres, qui que nous soyons, à travers tout et par le moyen de tout, nous élaborons toujours une doctrine, nous faisons toujours de la métaphysique, puisque à travers tout et par le moyen de tout c'est toujours une conception de la vie que nous réalisons et que nous exprimons¹. »

III — LES DÉFINITIONS PHILOSOPHIQUES ET PSYCHOLOGIQUES

Il n'en manque pas. On peut les grouper selon qu'elles mettent l'accent sur l'élément ou social, ou affectif, ou moral, ou spéculatif, ou synthétique du phénomène religieux.

1^o *Les Définitions sociologiques*

F. Tönnies — La religion « est essentiellement sociale et

1 L. LABERTHONNIÈRE, *Le Réalisme chrétien et l'Idéalisme grec*, pp 142-143, 146-147, 155-157, Paris, 1904

d'une nature double, contradictoire en apparence et souvent en fait. Car sa fonction est d'abord de fortifier et de confirmer l'autorité, partant de rendre le fort et le puissant encore plus puissant et plus fort .. ; mais en second lieu, elle fait beaucoup pour protéger et entretenir le faible. . L'influence de la première fonction est éminemment politique, tandis que la seconde peut être appelée éthique¹. »

E. S. Ames. — « Pour le psychologue il est clair que l'homme est vraiment religieux en tant que ses symboles, son cérémonial, ses institutions et ses héros lui permettent de prendre part à la vie sociale. Il est aussi psychologiquement évident que l'homme qui essaie d'isoler le sentiment religieux de l'expérience sociale est en cela irréligieux, qu'il le veuille ou non ; par contre l'homme qui prend part aux mouvements sociaux de son temps est en cela vraiment religieux, bien qu'il puisse lui-même s'attribuer un tout autre caractère². »

E. Durkheim. — « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent³. »

J. M. Guyau. — « L'homme devient vraiment religieux, selon nous, quand il superpose à la société humaine où il vit une autre société plus puissante et plus élevée, une société universelle et pour ainsi dire cosmique... Que toute religion soit ainsi l'établissement d'un lien, d'abord mythique, plus tard mystique, rattachant l'homme aux forces de l'univers, puis à l'univers même, enfin au principe de l'univers, c'est ce qui ressort de toutes les études religieuses ; mais ce que nous voulons mettre en lumière, c'est la façon précise dont ce lien a été conçu. Or, on le verra mieux à la fin de cette recherche, le lien religieux a été conçu *ex analogia societatis*

¹ LEUBA, *La Psychologie des phénomènes religieux*, p 414, Paris, 1914

² *Ib*, p 72

³ E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, p 65, Paris, 1912

humanae... Une sociologie mythique ou mystique, conçue comme contenant le secret de toutes choses, tel est, selon nous, le fond de toutes les religions¹ »

2° *Les Définitions affectives*

F Schleiermacher — « La somme totale de la religion est le sentiment que, dans son unité suprême, tout ce qui excite nos émotions est une seule et même chose en tant que sentiment, c'est le fait de sentir que tout ce qu'il y a d'isolé et de particulier n'est possible que par le moyen de cette unité, c'est-à-dire de sentir que notre être et notre vie sont un être et une vie dans et par Dieu² »

L. Feuerbach — « La religion a un but et une base essentiellement pratique. Dieu, c'est la nature interne manifestée, l'expression du moi d'un être humain », de ses désirs, de son instinct de bonheur³.

C P Tiele — « Je crois pouvoir affirmer qu'une analyse attentive des phénomènes religieux nous oblige à conclure que tous remontent aux émotions. Dans la sphère de la religion, l'émotion consiste en la conscience que nous avons d'être au pouvoir d'un Être que nous révérons comme l'Être suprême et à qui nous nous sentons attirés et apparentés, elle consiste dans l'adoration qui nous force à nous consacrer tout entier à l'objet adoré mais aussi à le posséder et à nous unir à lui. Dans l'adoration sont unies ces deux phases de la religion que les écoles appellent respectivement « transcendante » et « immanente » ou qui, en langage religieux, nous font voir le religieux « contemplant Dieu dans son élévation suprême » et « se sentant apparenté à Dieu comme l'enfant à son père ». En effet, l'adoration implique nécessairement les éléments de terreur, d'humble respect, de reconnaissance pour chaque témoignage d'amour, de confiant

1 J. M. GUYAU, *L'Irréligion de l'Avenir*, pp. I-II, Paris, 1927

2 LEUBA, p. 406

3 *Ib.*, pp. 42-43

espoir, d'humilité, un sentiment profond de notre indignité et de nos défauts, de totale abnégation de soi, et la préservation de notre vie et de notre faculté envisagées dans leur intégrité absolue... Mais en même temps — et en cela consiste l'autre phase — l'adoration comprend un désir de posséder l'objet adoré, de le dire sien, tout à fait sien¹ »

R. J. Campbelle. — « Toute religion commence par une émotion cosmique. C'est l'admission d'une relation essentielle entre l'âme humaine et le grand tout des choses dont elle est le résultat et la manifestation². »

A. Sabatier. — « Ce que nous appelons la conscience religieuse d'un homme, c'est le sentiment d'un rapport dans lequel cet homme est et veut être avec le principe universel dont il sait qu'il dépend, et avec l'univers lui-même dans lequel il se voit engagé comme partie dans l'ensemble. Ce sentiment filial à l'égard de Dieu, fraternel à l'égard des hommes, est ce qui fait le chrétien³. »

3° Les Définitions éthiques et dynamiques

E. Kant — « La religion est (considérée subjectivement) le fait de reconnaître dans tous nos devoirs un commandement divin⁴. »

F. Adler. — « La religion est ce qui met l'homme en contact avec l'infini : c'est là sa mission. Si nous mettons de côté les explications matérialistes de la moralité, et voyons la majesté, le caractère auguste, inexplicable qu'elle possède, nous découvrirons que dans la vie morale elle-même, l'expérience morale elle-même, nous possédons la religion. La religion est le noyau de la moralité, car la religion est la connexion de la vie humaine avec l'absolu et la loi morale est une loi absolue⁵ »

1 LEUBA, pp 407-408

2 *Ib*, p 416

3 *Ib*

4. *Ib*, p 417

5 *Ib*, p 416

A. Loisy — La religion est « l'attitude morale, les formes et les pratiques de vie censée supérieure, moyennant lesquelles les hommes essayent de s'adapter aux conditions spirituelles de leur destin. Le sentiment du devoir est le respect du divin, l'intuition d'une volonté supérieure, plus légitime que nos appétits sensibles, de plus longue portée que notre activité matérielle et personnelle. Que la raison même y contribue, nul ne le peut nier, qu'elle s'y porte d'elle-même, qu'elle en ait conçu l'obligation d'après ses propres expériences, qu'elle suffise à la faire observer, certainement non. Ce qui l'y pousse, ce qui l'attire et la presse en l'éclairant au delà de ses propres lumières, au delà de ses expériences exactes et matériellement vérifiées, c'est la puissance mystérieuse et sacrée que l'on a personnifiée dans les ancêtres, les esprits, les dieux, Dieu, c'est la puissance de l'esprit, l'âme de justice et de bonté, l'âme d'humanité qui agit dans les sociétés humaines et dans les individus humains, cherchant à se réaliser davantage et y réussissant peu à peu, malgré mille défaillances¹ »

H. Höffding — « Le sentiment déterminé par le triomphe ou la défaite des valeurs dans le combat pour l'existence est le sentiment religieux » et « l'axiome fondamental de la religion, celui qui exprime la tendance la plus profonde de toutes les religions, c'est l'axiome de la conservation de la valeur² »

J. Leuba — « Ce qui rend la vie religieuse, au sens historique du mot, c'est le fait qu'on entretient des relations avec une espèce particulière de pouvoir ou qu'on s'efforce de tirer parti de ce pouvoir. Le vouloir vivre se manifeste sous forme de religion, lorsque l'homme fait appel à une catégorie de forces qu'on peut caractériser en gros comme psychiques, supra-humaines, et qui sont d'ordinaire, mais non pas nécessairement, personnelles. La raison d'être de la religion, ce n'est pas la vérité objective de ses conceptions, c'est sa valeur biologique³. »

1 A. LOISY, *Religion et Humanité*, pp. 241, 166-167, Paris, 1926

2 LEUBA, p. 50

3 *Ib.*, pp. 6, 71

E. von Hartmann. — « Toutes les religions proviennent du besoin senti de rédemption, du désir d'être libéré non seulement du péché mais encore de l'activité¹. »

A. N. Whitehead. — « La religion est la vision de quelque chose qui est au delà, derrière et à l'intérieur du flux passager des choses immédiates ; quelque chose qui est réel, mais qui n'est pas encore réalisé ; quelque chose qui représente une possibilité éloignée, mais est le plus grand des faits actuels ; quelque chose qui donne une signification à tout ce qui passe, mais qui élude la compréhension ; quelque chose dont la possession est le bien final, mais qui est au delà de notre portée ; quelque chose qui est l'idéal ultime et la poursuite sans espoir de l'idéal². »

4^o Les Définitions spéculatives

M. Muller. — « La religion est une faculté ou disposition mentale qui, indépendamment et voire en dépit des sens et de la raison, rend l'homme capable de saisir l'infini sous différents noms et sous des déguisements divers³. »

H. Spencer — « Nous sommes forcés de regarder tous les phénomènes comme la manifestation d'un pouvoir qui agit sur nous, quoique l'omniprésence soit inintelligible, comme l'expérience ne découvre pas de limite à la diffusion des phénomènes, nous ne pouvons pas concevoir de limite à la présence de ce pouvoir, et d'un autre côté la critique scientifique nous apprend que ce pouvoir est incompréhensible. Eh bien ! cette conception d'un pouvoir incompréhensible que nous appelons omniprésent, parce que nous sommes dans l'impossibilité d'en fixer les limites, est précisément ce qui sert de base à la religion⁴. »

¹ E. VON HARTMANN, *Zur Geschichte und Begründung der Pessimismus*, p 23

² Cité par M. NÉDONCELLE, *La Philosophie religieuse en Grande-Bretagne*, pp 115-116, Paris

³ LEUBA, pp 397-398

⁴ H. SPENCER, *Les premiers Principes*, p 105, Paris, 1871

Hegel — « La religion est la région où toutes les énigmes de la vie et toutes les contradictions de la pensée trouvent leur solution, où s'apaisent toutes les douleurs du sentiment, la région de l'éternelle vérité, de la paix éternelle. Là coule le fleuve de Léthé où l'âme boit l'oubli de tous les maux, là toutes les clartés du temps se dissipent à la clarté de l'infini. Dans la conscience de Dieu, l'Esprit est délivré de toute forme finie, c'est la conscience entièrement libre, la conscience de la vérité absolue. »

5^o *Les Définitions synthétiques*

H Siebeck — « La religion est le fait de comprendre l'existence de Dieu, de s'en rendre pratiquement compte, ainsi que du monde transcendant et par conséquent de la possibilité du salut. Théoriquement, la religion est caractérisée par une vue de l'univers dans laquelle on nie que le monde des sens soit suffisant et adéquat et on pose l'existence d'un monde transcendant conçu à la fois comme la plus haute existence et la valeur la plus haute. Au point de vue pratique, elle consiste à passer des choses de ce monde à une conception et à une expérience de la réalité du monde transcendant, et ainsi à se libérer du monde¹ »

E Caird — La religion « est toujours la conscience, sous une forme plus ou moins adéquate, d'une force divine comme principe d'unité d'un monde où nous ne sommes pas seulement spectateurs mais parties. En fait, la présence de cette unité comme élément ou comme prémisse de notre conscience est la seule raison qu'un homme ait d'être religieux² »

F. H Bradley — « Nous avons découvert que l'essence de la religion n'est pas la connaissance, et cela ne veut certainement pas dire que son essence consiste toute dans le sentiment. La religion est plutôt la tentative d'exprimer la réalité totale du bien au moyen de tous les aspects de notre être »

1 LEUBA, p 44

2 *Ib*, p 415

J. Royce. — « La religion est la conscience de nos rapports pratiques avec un ordre invisible, spirituel¹. »

M Blondel — « On ne peut, sans méconnaître l'élément original et vraiment spécifique de la religion dans la conscience de l'homme religieux, la ramener soit à une institution sociale, soit à un système individuel de sentiments, de croyances et de rites, soit même à un composé d'initiatives personnelles et de réactions collectives « ayant Dieu pour objet ». Car ce à quoi le fidèle s'attache comme à l'essentiel de sa foi, ce n'est pas à un objet, idée ou force dont il disposerait pour l'avoir formée ou captée, c'est à un sujet, à un être non seulement doué de vie, de volonté, mais encore mystérieux, inaccessible aux prises naturelles de notre pensée et de notre action, ne se livrant donc que par grâce, par le témoignage qu'il rend de lui-même et de sa propre transcendance, par la lettre révélée ou prescrite des dogmes et des pratiques qui mettent à notre portée son incommunicabilité même : d'où l'idée, essentiellement religieuse, d'une tradition qui transmet la révélation et le pacte d'alliance comme un dépôt sacré². »

L de Grandmaison. — La religion peut se définir « par l'ensemble des croyances, des sentiments, des règles et des rites, individuels ou collectifs, visant (ou : imposés par) un Pouvoir que l'homme tient actuellement pour souverain, dont il dépend par conséquent, avec lequel il peut entrer (ou mieux : il est entré) en relations personnelles. Plus brièvement, la religion est la conversation de l'homme, individuel et social, avec son Dieu³. »

IV. — CRITIQUE DES DÉFINITIONS PHILOSOPHIQUES ET PSYCHOLOGIQUES

Ce choix de définitions est loin d'être complet⁴ ; il souligne

¹ LEUBA, p 416

² A LALANDE, *Vocabulaire de la Philosophie*, II, p 704, Paris, 1932

³ *Christus*, pp 9-10, Paris, 1934

⁴ Ceux qui aiment les collections complètes pourront consulter, outre Leuba, EISLER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, II, pp 696 et suiv, Berlin, 1929

suffisamment les divergences troublantes des philosophes et des psychologues Quelle formule adopter ?

La formule sociologique ? Elle n'exprime qu'un truisme si elle se borne à constater que toute religion est sociale ; mais quand elle fait de la société l'élément formel et ultime de la religion, elle subordonne la vie religieuse à une entité qu'on dit réelle et positive, mais qui est plus vague et plus indéterminable que les entités idéales de Platon

La formule émotionnelle ? A moins de prendre un sentiment totalement indéterminé — et pareil sentiment est irréel, — tout sentiment a un terme et est donc objet de pensée. Ce serait déjà vrai si on le définissait par le sentiment de l'unité cosmique ou par le sens de la dépendance des parties à l'égard du Tout, plus manifeste encore si on parlait du sentiment d'adoration qui implique l'immanence et la transcendance de l'Être

La formule éthique ou dynamiste ? Mais une loi morale se distingue d'une loi hypothétique par le fait qu'elle peut se déduire métaphysiquement Si elle n'est pas la condition nécessaire et donc objective du vouloir, elle est conditionnelle. Préfère-t-on substituer à l'impératif catégorique, passerelle étroite et vermoulue, le dynamisme total de l'homme ? Mais encore une fois tout dynamisme, qui prétend justifier le sentiment de valeur, doit être intrinsèque, et nous voilà de nouveau dans l'objectif et le rationnel

La formule spéculative ? Qu'elle soit énoncée par des empiristes ou des idéalistes, elle est incomplète, car il est impossible de ne s'occuper que de pensées et de concepts, en faisant abstraction de la finalité qui les objective L'activité religieuse — qui en doute — n'est pas seulement spectaculaire, elle est active au même titre qu'elle est intellectuelle

Préférerait-on les formules synthétiques ? Assurément la religion est totalitaire et exige le concours de toutes les facultés de l'homme, mais d'autres phénomènes psychiques, comme le phénomène esthétique, ne peuvent-ils présenter les mêmes caractères ? Si oui, il faudra spécifier en quoi une synthèse profane se différencie d'une synthèse religieuse, ce qui ramè-

nerait les difficultés que nous avons signalées. Ne recule-t-on pas devant elles? adopte-t-on une définition aussi précise que celle de M Blondel : la religion ne serait ni individualiste, ni humanitaire, mais personnelle, théocentrique et surnaturelle? Ce serait supposer résolu et l'aspect philosophique et l'aspect historique du problème religieux. Au début de notre recherche, abstraction faite de l'apologétique, comment pareille définition ne serait-elle pas prématurée?

V. — CONCLUSION

Nous renonçons donc à prendre comme base de recherche une définition de synthèse historique. Ces synthèses, si larges et si compréhensives qu'on les suppose, n'indiquent jamais que ce que les religions ont été et non ce qu'elles doivent être. Une loi empirique est toujours revisable et toujours révisée; et la philosophie ne peut rien gagner à s'appuyer sur les données mobiles de la psychologie et de l'histoire.

Nous n'adopterons pas davantage une définition métaphysique; car à ce moment elle serait hypothétique. La philosophie, à la différence des sciences, ne peut accepter de postulats.

Notre point de départ est par conséquent le phénomène religieux dans ce qu'il a de plus indéterminé, de plus formel et de plus universel. Ramené à cet élément radical, il paraît pouvoir se caractériser par un sens de l'absolu¹.

1. On me fait remarquer que cette définition est très insuffisante, que le phénomène religieux comprend des actes intellectuels, volontaires, affectifs, individuels et collectifs. Au dire d'Aristote une bonne définition doit être réversible et celle-ci ne l'est pas, car il y a des hommes doués du sens même métaphysique de l'absolu qui ne sont pas religieux de ce fait.

Tout ceci est des plus exact. S'il s'agissait de donner du phénomène religieux une définition complète, notre formule serait détestable. Le sens de l'absolu est le fondement de la religion, mais ne la constitue pas à lui seul. L'objet de ce travail est de l'établir. Mais, avant que cette preuve ne soit faite et pour ne pas supposer prouvé ce qui ne l'est pas, nous prenons comme point de départ une définition provisoire qui comme telle semble devoir rallier tous les suffrages. Dans la conclusion générale de notre ouvrage nous proposerons une définition qui ne diffère pas notablement de celle du P de Grandmaison. Elle sera alors pleinement justifiée par les analyses antérieures,

Ce sens absolu, c'est à la philosophie d'en déceler la présence ; c'est à elle de décrire la ligne idéale de son évolution sous la poussée de l'intelligence, de la volonté, du sentiment et de la société. Au début de ce traité, nous ne prétendons pas que ce sens existe nécessairement, a fortiori ne fixons-nous pas sa nature. Est-il réel ou illusoire, psychologique ou ontologique, spéculatif ou pratique, fragmentaire ou synthétique, individuel ou social ? Pour le moment nous ne prenons pas position et satisfaisons ainsi aux exigences d'une enquête critique

PREMIÈRE PARTIE

LA MÉTHODE

A — LE PROBLÈME

Dans la religion une chose nous est immédiatement donnée : une série de phénomènes externes et internes, rites, sentiments, croyances, institutions sociales. Une fois que la science a décrit ces phénomènes et a déterminé la loi de leur apparition, l'étude de la religion est-elle achevée ? L'analyse empirique suffit-elle à expliquer d'une façon adéquate la genèse du sacré, ou bien laisse-t-elle dans le phénomène religieux un résidu inexplicable qui réclame une analyse intrinsèque, une critique philosophique ? Voilà la question à laquelle nous devons répondre dans ce chapitre.

La réponse décidera si l'étude de la religion relève en dernier ressort de l'histoire et de la psychologie ou de la métaphysique. Nous pourrions fixer ainsi la méthode qui doit conduire notre recherche.

B — LA THÉORIE EMPIRISTE

Vers le milieu du siècle dernier, Kant semblait avoir encloué à jamais les antiques bombardes de la métaphysique. Le romantisme râlant et ses larmes, son désespoir, sa souffrance malade n'offraient plus de séduction. Dans ce désarroi de la philosophie et du sentiment, il ne restait qu'un guide : la raison positive. Une raison qui ne s'aventurerait plus dans les régions brumeuses où l'esprit doit s'égarer faute de con-

trôle, une raison positive qui ne s'occuperait plus que des faits. C'est en elle qu'on mit donc tout espoir. « Jusqu'ici, disait Taine, dans nos jugements sur l'homme, nous avons pris pour maîtres les révélateurs et les poètes, et comme eux nous avons reçu pour des vérités certaines les nobles songes de notre imagination et les suggestions impérieuses de notre cœur. Nous nous sommes liés à la partialité des divinations religieuses et à l'inexactitude des divinations littéraires, et nous avons accommodé nos doctrines à nos instincts et à nos chagrins. La science approche enfin, et approche de l'homme, elle a dépassé le monde visible et palpable des astres, des pierres, des plantes où, dédaigneusement, on la confinait, c'est à l'âme qu'elle se prend, munie des instruments exacts et perçants dont trois cents ans d'expérience ont prouvé la justesse et mesuré la portée. La pensée et son développement, son rang, sa structure et ses attaches, ses profondes racines corporelles, sa végétation infinie à travers l'histoire, sa haute floraison au sommet des choses, voilà maintenant son objet, l'objet que depuis soixante ans elle entrevoit en Allemagne, et qui, sondé lentement, sûrement, par les mêmes méthodes que le monde physique, se transformera à nos yeux comme le monde physique s'est transformé. La raison et la vertu humaine ont pour matériaux les instincts et les images animales, comme les formes vivantes ont pour instruments les lois physiques, comme les matières organiques ont pour éléments les substances minérales. Qui est-ce qui s'indignera contre la géométrie ? Surtout qui est-ce qui s'indignera contre une géométrie vivante ? Dans cet emploi de la science et dans cette conception des choses il y a un art, une morale, une politique, une religion nouvelle, et c'est notre affaire aujourd'hui de les chercher¹ »

Cette conception n'étant d'ailleurs pas neuve. Selon la remarque de M. Bergson, le scientisme qui devait prétendre se définir et se justifier sans métaphysique, fut mis au jour

¹ H. TAINE, *Histoire de la Littérature anglaise*, IV, pp. 421-423, Paris, 1887.

par l'idéalisme mathématisiste dont Descartes et les post-cartésien furent les promoteurs. Il est vrai que le déterminisme nouveau n'émane plus d'une substance, de l'Idée, mais des poussées aveugles de la matière. L'univers est constitué par des phénomènes sans subsistance qu'un mouvement extrinsèque relie.

Ainsi la science empirique a pour objet tout le réel. A son investigation rien ne peut se soustraire. Fini le mystère ! Il y a encore de l'inconnu, — et peut-être y en aura-t-il toujours, — mais il n'y a plus d'inconnaissable puisque tout le réel est homogène, physiquement déterminé et déterminable. « En y regardant de près, écrira Buchner, on s'aperçoit que le fameux « Unknowable », « l'inconnaissable de nos modernes agnostiques » n'est autre chose que l'ancien « bon dieu », cher aux théologiens, qu'on a déjà vu apparaître dans l'histoire de la philosophie sous tant de déguisements divers. Qu'on le nomme « Volonté » (Wille), « Inconscient » (Unbewusste), « Chose en soi » (Ding an sich), « Ame universelle » (Allseele), « Raison du monde » ou « Inconnaissable », cela ne fait pas de différence ; c'est toujours la même idée fondamentale, la même aberration de l'anthropomorphisme, la même entité obscure enfantée par cette crainte de l'inconnu qui dominait déjà l'homme grossier des temps primitifs, et qui continuera à dominer les hommes civilisés, jusqu'à ce que le soleil de la science et la notion généralisée de l'existence d'un ordre indépendant et naturel des choses aient fait du « Fiat lux ! » une vérité¹. » Renan, dans son manifeste, *L'Avenir de la Science*, partageait déjà cet optimisme intellectualiste : « Il viendra un jour, disait-il, où l'humanité ne croira plus, mais où elle saura ; un jour où elle saura le monde métaphysique et moral, comme elle sait déjà le monde physique »

Autrefois, en effet, quand on étudiait la religion, on croyait devoir la rattacher à des facultés spirituelles ou à des puissances surnaturelles. Construction vaine et marche dans les ténèbres ! Pour la comprendre, ce n'est pas dans la nuit qu'il

¹ L. BUCHNER, *Force et Matière*, p. 327, Paris, 1906.

faut s'engager, comme le voudraient les obscurantistes Elle est née sans mystère, en plein jour, non du dedans ou d'En-Haut, mais du dehors et d'en-bas Par conséquent ce sont ses racines terrestres et matérielles qu'il faut mettre à découvert, si on veut la connaître objectivement telle qu'elle est « Que les faits soient physiques ou moraux, il n'importe, disait Taine, ils ont toujours des causes, il y en a pour l'ambition, pour le courage, pour la véracité, comme pour la digestion, pour le mouvement musculaire, pour la chaleur animale Le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre, et toute donnée complexe naît par la rencontre d'autres données plus simples dont elle dépend ¹ »

La science expérimentale, c'est-à-dire l'histoire aidée de la physiologie, de la psychologie et de la sociologie, se suffit donc Elle peut expliquer adéquatement et d'une façon purement empirique, l'origine de la religion, elle peut également, et sans aucun recours à une discipline distincte, rendre compte de l'évolution et de la continuité des phénomènes religieux

Car la religion comme tout phénomène a des antécédents et des antécédents qui n'ont rien de miraculeux Sa naissance est des plus naturelle Elle n'est pas, comme les mythes anciens la représentaient, tombée du ciel sous forme de révélation divine, mais elle est née sur la terre dans le cœur de l'homme qui a objectivé des sentiments subjectifs, qui a cru, non que Jupiter lui fût apparu, mais parce qu'il avait froid et parce qu'il tremblait et espérait. L'absolu des spiritualistes est une abstraction solennelle le véritable absolu est l'homme Les constructions artificielles de la théologie doivent, disait Feuerbach, être remplacées par une anthropologie réaliste Les dieux ne sont que des « Wunschwesen », c'est-à-dire des souhaits du cœur, objectivés par l'imagination La foi n'est que le contrat d'assurance du sentiment qui se persuade, qui veut se persuader de la valeur de la vie

La religion est née, — si les positivistes diffèrent dans leurs explications concrètes, ils s'entendent pourtant dans leur

1 H TAINÉ, *Histoire de la Littérature anglaise*, I, p. xv, Paris, 1885

conception générale — elle est née, disent les uns, de la confusion d'un esprit qui, à défaut d'observation, a interprété fautivement la nature, elle est née, disent les autres, non d'une erreur mais d'un instinct, car les primitifs ne pensaient pas mais vivaient d'impulsions affectives; elle est née, disent les troisièmes, non du dedans mais du dehors, non de la psychologie mais du milieu social qui a voulu s'assujettir ses membres et leur a imposé, grâce aux mille sanctions dont il dispose, des rites et des croyances. Qu'il soit d'ailleurs né de la psychologie de l'individu ou d'une emprise extérieure, bien vite le phénomène religieux devient totalitaire, prenant possession de l'homme tout entier, emprisonnant et ses pensées et ses actes. Devenue ainsi souveraine et dominatrice, la religion passe de génération en génération par l'enseignement qui la transmet, par les institutions qui la perpétuent. A cause de cette poussée sociale et séculaire, l'humanité est religieuse et le restera peut-être toujours

Qu'est-ce donc que la religion? Pour les uns elle est une illusion que l'atavisme a rendue inévitable, un phénomène subjectif qui naît de l'impuissance à se défaire de la tradition. On croit parce qu'on est enseigné, parce que, dès le plus jeune âge, on est saisi et emporté par un courant d'affirmation, issu du plus lointain des temps. L'instinct religieux est né de la lente adaptation de l'esprit à des idées inexactes que l'éducation façonne. S'il est puissant, parfois même tyrannique, c'est qu'il se rattache aux impressions indélébiles de l'enfance; c'est qu'il résulte d'une pesée millénaire à laquelle l'individu ne peut que difficilement résister. Pour d'autres la religion est non une illusion, mais un phénomène normal aussi nécessaire que la perception, le sentiment ou la société. Cependant comme son fondement elle est relative, et donc, aussi bien que lui, elle peut être expliquée par la science.

Toute théorie philosophique qui dépasserait les conclusions de la science, ne ferait qu'ajouter une théorie confuse et arbitraire à une théorie objective et claire, théorie de surcroît puisque l'analyse empirique du fait religieux est adéquate ou que, tout au moins, grâce aux progrès des

branches auxiliaires de l'histoire, elle le deviendra un jour

Au lieu de philosopher vainement sur l'existence de Dieu et sur sa nature, au lieu de s'en remettre aveuglément au mystère, qu'on remonte donc aux origines. C'est à l'époque préhistorique ou chez les sauvages non civilisés, qu'on trouvera le phénomène religieux dans toute sa pureté, dans sa naïve sincérité, c'est là aussi qu'on pourra juger de sa valeur et constater sa relativité. Au lieu de se confier à une dialectique creuse de concepts ou à la mystique romantique des émotions qui conduiront l'une et l'autre au vide du sentiment ou de la pensée, à un relatif qui sera absolu ou à un absolu relatif, qu'on s'applique honnêtement et courageusement à l'étude des faits; qu'on complète l'étude des origines du phénomène religieux par l'examen méthodique de son évolution, qu'à l'aide de la psychologie et de la sociologie, on contrôle l'expérience du passé par celle du présent, et, ainsi, au lieu de bâtir en l'air, de se repaître de fictions, on sera objectif, sérieux, réel.

Pour autant faut-il supprimer la philosophie? Sans doute elle perd sa primauté et son autonomie. Elle n'a plus d'objet propre, de méthode propre, elle construit sur le terrain d'autrui, avec des matériaux qui ne lui appartiennent plus, selon un plan qui lui est imposé. Il n'y a plus de métaphysique hautaine. Mais il y a encore place pour une discipline générale qui coordonne les données des sciences particulières et analyse leur méthode. Cette discipline comprendra l'histoire des systèmes philosophiques et la philosophie des sciences. De cette étude se dégageront des doctrines centrales comme l'évolution ou la théorie de la relativité. Elles ne sont pas de valeur absolue mais sont des postulats qui groupent harmonieusement les résultats des sciences diverses et qui favorisent la recherche, sortes d'inductions anticipatrices ou synthétiques des lois particulières des sciences¹.

1 W. WUNDT, *Metaphysik, Die Kultur der Gegenwart*, pp. 128-132, Berlin, 1921.

C. — LES LACUNES DE L'EMPIRISME

Dans les remarques qui suivent, nous ne songeons pas à prendre position dans la question complexe de l'origine historique de la religion. Nous nous contenterons de montrer les lacunes nécessaires de toute explication positiviste. Vouloir du dehors introduire la religion dans la vie substantielle de l'homme, « ce serait aussi absurde, disait Hegel, que de vouloir introduire l'esprit dans un chien en lui faisant mâcher des livres ». Ce n'est pas l'étincelle qui fait l'explosion, elle est due en dernier ressort à la nature de la poudre, la cloche appelle au repas mais ce n'est pas elle, c'est l'appétit du convive qui fait le banquet. De même ce ne sont pas des perceptions ou des états d'affectivité somatique ou de contrainte externe qui font le désir du divin ou les pensées religieuses. Pour connaître ou sentir religieusement, l'homme doit posséder un centre d'intuition qui surélève les données empiriques et les illumine de lueurs surnaturelles. Nous allons nous efforcer de le prouver en examinant quelques théories empiristes. Pour la facilité de l'exposé nous les divisons en théories spéculatives, dynamiques et sociologiques.

I — LES THÉORIES SPÉCULATIVES

1^o *La Perception*

La première théorie que nous rencontrons est celle de Max Muller. Il ne voulait pas être positiviste, mais son explication est caractéristique d'une époque qui l'était.

La religion se fonde sur la perception de l'infini qui n'a rien de mystique ni de rationnel. « Quand notre œil, disait Muller, a saisi la distance la plus lointaine qu'il puisse atteindre, avec ou sans instruments, la limite à laquelle il s'attache est fixée, d'une part par le fini, mais de l'autre côté, par quelque chose qui pour l'œil est l'infini... Par delà le fini, derrière le fini, au-dessous du fini, au sein même du fini, l'infini est toujours présent à nos sens. Il nous presse, nous déborde de

toutes parts. Ce que nous appelons le fini, dans le temps et dans l'espace, n'est que le voile, le filet que nous jetons nous-mêmes sur l'infini¹ »

Étant donné que depuis Kant on dit que la raison n'a plus de valeur, Muller rattache à la perception l'idée religieuse de l'Infini. Cette opinion, il la réajustera et la précisera. Il créera une faculté religieuse, distincte des sens et de la raison, mais elle restera de nature perceptive comme la connaissance sensible. Plus tard dans ses *Gifford Lectures on Natural Religion*, il comprendra l'étroitesse de l'intellectualisme perceptionniste, et notera que toute religion exige un élément affectif, mais, malgré cela, il continuera à en parler comme d'une simple appréhension.

Psychologiquement, cette théorie qui rattache la religion à la perception matérielle ou à son enveloppe, comme Muller l'appelle naïvement, l'infini des espaces, est fautive. En effet, « l'horizon paraît physique et borné ; l'enfant s' imagine toujours qu'il ira au bout de l'horizon, qu'il touchera du doigt le point où s'abaisse le dôme céleste, les anciens se figuraient le ciel, comme une voûte de cristal semée de points lumineux. Pour nous, à qui l'on a dit, dès l'enfance, que les astres sont des mondes plus grands que notre terre, séparés de nous par une distance au-dessus de notre imagination, la vue du ciel éveille, par une association nécessaire, l'idée de l'incommensurable et de l'infini. Il ne faut pas juger par l'analogie de ce qui se passe dans l'esprit de l'homme primitif quand il lève les yeux là-haut. Ce dernier n'a pas du tout l'idée que son regard puisse s'affaiblir, s'éteindre par impuissance à un certain point du ciel, à une voûte toujours la même, et que, cependant, il y ait encore quelque chose au delà, par habitude, il place toujours la fin du monde à l'extrémité de ses rayons visuels, qui forme une sphère apparente et immobile² »

Philosophiquement l'explication est non moins insuffisante

¹ MAX MULLER, *Origine et Développement de la Religion*, pp. 24, 32, Paris, 1879.

² J. M. GUYAU, *L'Irréligion de l'Avenir*, pp. 13-14, Paris, 1927.

Car l'infini spatial est essentiellement distinct de l'infini qualitatif ou de perfection. Le premier ou l'indéfini est la forme pure de nos représentations sensibles, forme qui, en dehors de l'expérience, est purement irréelle ; le second ou l'infini qualitatif est le terme adéquat de l'appétit rationnel et implique une faculté de l'en soi ou de l'être¹.

« Les termes non développés d'une série mathématique infinie, notait E. Caird, ne sont pas supérieurs à ceux qui sont connus, et nous ne pouvons trouver de raison spéciale d'admirer une série parce qu'elle ne peut être complète. Une coulée indéfinie ne peut être adorée, et peu importe que nous considérions son indéfinitude ou la finitude de ses parties. Pour trouver un objet qui puisse être révéré, nous devons être capables d'une façon ou d'une autre de nous élever à une source originale de la vie d'où découle cette existence multiple, et qui dans la variété et le changement ne se perde ni ne s'oublie .. Quand nous l'aurons trouvée, la multiplicité des formes, la série sans fin des apparences commenceront à prendre un sens spirituel, parce que nous verrons en elles les masques protéens d'un Être qui n'est jamais tout à fait caché, mais qui dans l'évanouissement d'une forme et la naissance d'une autre se révèle de plus en plus lui-même². »

Autres confusions qu'il est inutile de souligner trop pesamment : il y a distinction entre l'image d'une chose qu'elle soit finie ou infinie et sa signification, entre la représentation et l'idée ; il y a distinction entre l'idée d'Infini et le culte de

¹ Le terme adéquat de l'imagination, l'espace absolu est un illimité relatif. Il est illimité, parce qu'il se développe au delà de tout terme assignable, parce qu'il est indéfiniment extensible, il est relatif, parce qu'il ne peut subsister en lui-même et par lui-même mais moyennant des déterminations extrinsèques : l'espace absolu n'est réel que s'il est différencié, l'espace différencié à son tour ne peut être objectivé que par référence à l'être. Au contraire, l'Être, objet adéquat de l'esprit est un absolu de détermination, d'actualité et d'immanence, puisqu'il ne s'extrapose que ce qui ne peut être. On peut et doit affirmer l'existence du non spatial, quoiqu'il ne puisse être imaginé, on ne peut sans absurdité affirmer l'existence du néant, de ce qui serait totalement extrinsèque à l'esprit ou contradictoire dans sa définition.

² E. CAIRD, *Hegel*, pp. 113-114, London, 1883.

l'Infini. Toutes ces distinctions élémentaires M. Muller n'en a pas tenu compte. Pour autant, comme sa théorie laissait des résidus, il a créé une faculté nouvelle, sorte de X mystérieux qui devait suppléer au mystère de déficiences d'une épistémologie enfantine

2^e *L'Imagination*

D'ailleurs il n'est pas de positiviste qui fasse de la religion un simple donné. Beaucoup d'empiristes qui considèrent la représentation comme l'élément central et originaire du culte, recourent à la médiation de l'imagination créatrice, l'imagination qui idéalise et personnifie

Tout comme l'enfant, dans ses jeux, ne tient pas compte du réel mais séjourne au pays des fées, ainsi le primitif, doué d'imagination plus que le civilisé, peuplerait sa vie de rêves fantaisistes. Il transformerait les faits en mythes et légendes. Ce serait de ce jeu, jeu parfois esthétique, que la religion serait née. Quand, au théâtre, la pièce languit, faute de texture serrée, l'auteur maladroit est parfois contraint, pour rompre l'ennui, de recourir au merveilleux. Le sauvage ne peut, dans la texture d'une psychologie bien lâche, prendre intérêt à la réalité objective ni comprendre ce qui est. Il invente donc et poétise. Dieu serait dû à la pauvreté d'un esprit qui ne comprend pas et qui rêve.

Cependant pourquoi ce pauvre diable, qui ne comprend pas, veut-il comprendre, pourquoi son imagination dépasse-t-elle ce qui est ? N'est-ce pas que l'intelligible le hante ? La poésie, qui donc en fera une déviation, un état purement négatif de la pensée objective ? Et, si elle est plus que cela, ne faudra-t-il pas, d'une façon ou d'une autre, parler d'une intuition, d'une possession du monde où la pensée rejoint le sentiment et que la religion, dans un ordre supérieur, présuppose également ?

On parle du procédé de personnification. Le phénomène religieux devrait son origine à la confusion des perceptions du primitif. Il se serait fait de la nature une image imprécise, brouillant les règnes divers, prêtant aux phénomènes physiques une vie pareille à la sienne. Cet animisme aurait suscité

l'idée d'esprits qui, subordonnés à la manière des hiérarchies sociales, auraient conduit à l'idée d'un Être suprême.

Mais il est fort douteux que la religion primitive ait été polythéiste. Dans son étude sur la prière des primitifs, F. Heiler en fait la remarque. « L'homme primitif, dit-il, ne s'adresse pas, dans sa prière, à une multiplicité d'êtres spirituels, mais au seul Dieu, le père originel, le maître du ciel et de la terre. C'est pourquoi le polydémonisme ne peut être la forme première de la religion¹ »

Notons de plus que si la divinité charme et fascine le fidèle, ce n'est pas seulement parce qu'elle est pareille à l'homme mais plutôt parce qu'elle le dépasse. La représentation religieuse inclut une opposition, une subordination. Comment expliquer empiriquement l'humilité du croyant qui, devant cet être, se considère comme s'il n'était pas, qui, après avoir péché, se sent mortellement coupable ? L'état de dépendance ou le sentiment de créature, qui est propre à l'homme religieux, suppose une idée de droit, de puissance qui dépasse absolument les sens²

Enfin le rêve d'un univers personnel qui obséderait le sauvage, l'obséderait-il encore s'il ne rêvait de perfection ? Comment, sans activité spirituelle, expliquer l'universelle spiritualisation de la nature ?

3° *La Raison empirique*

D'autres théories spéculatives font appel à l'activité rationnelle. « Les religions, disait Guyau, ne sont pas l'œuvre du caprice, elles correspondent à cette tendance invincible qui porte l'homme, et parfois jusqu'à l'animal, à se rendre compte de tout ce qu'il voit, à se traduire le monde à soi-même. La religion est la science naissante, et ce sont des problèmes

¹ F. HEILER, *La Prière*, p. 141, Paris, 1931. La théorie d'après laquelle la multiplicité des religions proviendrait d'une religion monothéiste primitive dégénérée, théorie qui semblait définitivement périmée, a trouvé de nouveaux partisans après les travaux de A. Lang, L. Frobenius, Fr. Graehner, W. Schmidt, Le Roy.

² E. OTTO, *Le Sacré*, pp. 22-27, Paris, 1929.

purement physiques qu'elle a tout d'abord essayé de résoudre. Elle a été une physique « à côté », une « paraphysique », avant de devenir une science « au delà », une « métaphysique ». Assister à la naissance des religions, c'est voir comment une conception erronée peut entrer dans l'esprit humain, se souder à d'autres erreurs ou à des vérités incomplètes, faire corps avec elles, puis se subordonner peu à peu tout le reste. Les premières religions furent des superstitions systématisées et organisées. Nous ajouterons que, pour nous, la superstition consiste dans une induction scientifique mal menée¹. » Bref, à défaut de science, le primitif se serait trouvé en face d'un phénomène incompris et inconnu. Cet inconnu, il l'aurait divinisé. Aussi — et en cela les positivistes furent mauvais prophètes — tout progrès de la science devant réduire le domaine de la religion. A l'époque scientifique il n'y aura plus, opinait Guyau, que des dieux inutiles ou honoraires.

Ne nous attardons pas au côté psychologique de la théorie. Le primitif, — que les savants à lunettes veuillent l'excuser, — n'avait probablement pas la curiosité qu'on lui prête. L'étonnement que Platon considère comme le premier degré de la science, semble supposer une certaine connaissance des lois de la nature.

La théorie s'avère surtout déficiente, quand elle déduit le culte et le respect religieux du simple fait d'une ignorance. On ne saisit pas pourquoi un phénomène totalement inconnu est divinisé. Pour être vénérable, comme le disait Spencer, l'objet religieux doit être inconnaissable, c'est-à-dire transcendant le connu. Dieu est non seulement l'inconnu mais l'incompréhensible, non seulement l'incompris mais l'indicible qui plonge dans la stupeur²; or si de pareilles notions sont

1 *Ib.*, pp 51-52, Paris, 1927

2 Il y a deux inconnaissables. L'inconnaissable qui est néant, indifférence absolue à l'existence, l'inconnaissable qui ne peut être totalisé par la pensée et qui est pourtant sa fin absolue. Ce dernier quoiqu'il ne puisse être intelligé est la condition de l'intelligibilité et de la réalité de la pensée. Il mérite respect et adoration parce qu'au delà de la pensée actualisée, l'esprit le pressent prophétiquement.

présentes à l'esprit du sauvage, comme d'ailleurs à celui du savant, ne faut-il pas attribuer à l'esprit une finalité métaphysique ?

J'ajoute que toutes ces théories spéculatives sont déficitaires parce qu'elles font de la religion une curiosité, un spectacle et qu'elles négligent totalement de considérer son caractère vital et moral.

Quelle que soit la variété des phénomènes religieux, déclare M. Loisy, « un trait néanmoins existe qui paraît se perpétuer dans toute la suite du développement religieux, et où l'on pourrait mettre l'essence de la religion : je ne sais quoi d'auguste et de mystérieusement impressionnant qui appartient aux objets de la foi et du culte religieux, et qui inspire le respect¹ »

L'analyse du phénomène religieux, disait Otto, y fait apparaître un élément « a priori » dont la perception sensible ne peut expliquer la présence. « La preuve qu'il s'agit dans le numineux d'éléments de connaissance purement « a priori » peut être fournie par l'observation de soi-même et la critique de la raison. Nous trouvons en lui à l'état latent, des convictions et des sentiments qui diffèrent par leur nature de tout ce que peut nous donner la perception sensible. Ces convictions elles-mêmes ne sont pas des perceptions sensibles ; elles sont en premier lieu d'étranges interprétations et d'étranges évaluations des données fournies par la perception ; elles sont en second lieu, à un niveau plus élevé, des convictions par lesquelles nous posons des objets et des entités qui n'appartiennent plus au monde sensible, mais que nous situons à côté et au-dessus de lui. Si elles ne sont pas des perceptions, elles ne sont pas davantage des transformations de perceptions. La seule transformation possible quand il s'agit d'une perception sensible, c'est le passage de la vision concrète de l'objet perçu au concept correspondant ; ce n'est jamais la

¹ A. Loisy, *La Religion*, pp. 53-54, Paris, 1917. Nous citons ici M. Loisy pour démontrer que l'empirisme spéculatif semble avoir perdu beaucoup de son prestige d'antan. D'ailleurs son explication moraliste, faut-il le noter, est des plus incomplète.

transmutation d'une classe de perceptions en une autre classe de réalités, qualitativement différentes¹ »

II — LES THÉORIES DYNAMIQUES

Nous avons signalé déjà la théorie de Feuerbach. Alors que Hegel son maître faisait de l'homme un écho de l'absolu, l'absolu, selon Feuerbach, devient l'écho de l'homme. Dieu ne serait que la projection idéale de l'humanité, l'extériorisation de l'instinct vital, l'aliénation par l'homme de ses qualités au profit d'un être de raison, d'une abstraction hypostasée. Cette aliénation devait prendre fin. Il fallait restituer à l'humanité les prérogatives dont on l'avait dépouillée pour en doter une ombre. En vivant dans et pour l'humanité, l'homme serait à la fois et réel et moral².

Innombrables sont les théories qui, de près ou de loin, se raccordent à ce dynamisme psychologique. Nous les divisons — et qu'on veuille se souvenir que toutes les divisions sont artificielles — en théories qui mettent l'accent ou sur l'instinct, ou sur des états affectifs, ou sur un sens spécifique du divin.

1^o Les Théories de l'instinct

a) Karl Marx se rattache intimement à Feuerbach et à Hegel. Il renonce comme Feuerbach à l'Idéalisme tout en restant dynamiste. Ce qui est réel, c'est l'histoire, l'être dans son évolution matérielle. Le secret ressort de cette évolution ne réside plus dans l'Esprit — la pensée pure ne peut lier que des abstractions et d'une façon arbitraire — mais dans l'adaptation de l'homme à son milieu par le travail. Ainsi l'intérêt économique devient le centre d'origine et le terme du processus universel. C'est lui et non une notion qui tisse la trame de l'histoire.

Les grandes phases de cette évolution sont trop connues pour que nous croyions devoir les rappeler. Que devient la

¹ *Ib.*, pp. 159-160, Paris, 1929.

² L. FEUERBACH, *Werke*, VIII, pp. 255-257.

religion dans ce matérialisme à la fois dynamique, social et économique ? La réponse est simple. Marx partage la théorie illusionniste de Feuerbach . Dieu n'est qu'une chimère. Mais cette chimère n'est pas une création de l'imagination ou de la sensibilité de l'individu Elle naît de la lutte sociale des classes Dieu est un instrument du capital et, comme lui, un moyen d'exploitation du peuple, une vieille chanson inventée par ses oppresseurs pour le bercer, le consoler et lui faire perdre de vue ses vrais intérêts. « La religion est l'opium du peuple La suppression de la religion comme bonheur illusoire du peuple est la revendication de son bonheur réel. » Après avoir trop longtemps ralenti le progrès humain du travailleur, elle doit disparaître avec le triomphe du prolétariat.

Cette théorie de la religion est par trop bourgeoise et primaire ; elle rappelle les théories utilitaristes des philosophes bien rentés du siècle des lumières et suppose une lecture très écourtée de l'histoire Nietzsche pourra, quelques années plus tard, avec cette facilité de synthèse qui caractérise le génie allemand, soutenir avec autant de vraisemblance et d'erreur que la religion — spécialement le christianisme — est née de la révolte des esclaves contre leurs anciens maîtres, du ressentiment des faibles contre les forts.

Dans la religion, il y a un élément de libération et un élément de service. Le service et la libération d'ailleurs n'ont ni pour principe ni pour terme le bien-être terrestre et les satisfactions du confort, mais des biens transcendants dont la liaison avec les différents régimes économiques demeure toujours relative. En ne se souciant pas de morale mais d'organisation des conditions du travail, le marxisme a méconnu la psychologie de l'homme qui ne vit pas seulement de pain mais de la parole venue d'en-haut. Son fondateur gardera dans l'histoire de la philosophie une place importante, parce que, le premier, il introduit dans l'histoire le principe d'une évolution mécanique. Cette évolution d'ailleurs n'aura que les apparences d'un mouvement. Le marxisme sera un exterminateur du sentiment social ; il méprisera la charité pour la remplacer par des lois.

Le travail lui-même deviendra une malédiction et un principe d'asservissement. Jamais une meilleure répartition des biens et une civilisation matérialiste ne pourront unifier et pacifier l'humanité. Ce n'est pas la possession et la multiplication de la richesse qui la rendront heureuse. La religion le sait, et c'est pourquoi elle oriente ses fidèles vers les trésors que la rouille ne ronge pas et que les voleurs ne dérobent pas. Elle peut avoir des théories économiques, mais elles sont dérivées et leur importance est secondaire. Ses vraies valeurs et son centre n'est pas là, il est dans le désir d'une justice divine, dans l'amour de Dieu auquel personne ne peut s'unir sans esprit de pauvreté, sans détachement de la richesse.

b) Freud de son côté a esquissé une théorie de l'origine de la religion cette fois en fonction de l'instinct vital. Il parle de la « libido » et son hypothèse, si avilissante qu'elle puisse paraître, est peut-être moins dégradante que celle de Marx. « Il n'y a à proprement parler, disait Scheler, pas d'amour mais un besoin de richesse, on peut au contraire parler d'amour sexuel. » C'est de cet amour que Freud dérive le phénomène religieux. Il prétend le retrouver dans les institutions sociales du tabou et du totem, quoique ce soit la psychanalyse et non l'histoire qui lui fournisse ses vrais arguments.

Nous ne pouvons que les résumer. Freud a étudié une série de faits peu analysés. Tandis qu'avant lui on reportait les manifestations de l'instinct sexuel à l'époque de la puberté, il découvre dans l'enfant une catégorie de sensations voluptueuses érotiques qui préforment sa destinée et d'où découle toute la variété des sentiments qu'il s'agisse des instincts les plus bas ou des plus sublimes. La source de ces sensations, il la nomme la « libido » qui n'est pas l'instinct sexuel mais une tendance encore indéterminée qui le prépare et qui peut évoluer en mille sens divers.

Nous n'avons pas à nous occuper de ces voies divergentes. Ce qui nous intéresse est la dérivation du sentiment religieux et moral de la « libido ». Celle-ci peut être refoulée ou sublimée. Le refoulement s'opère par les impulsions vitales qui veillent à la conservation de l'espèce : pudeur, dégoût, honte. Chaque

fois que ces sentiments se produisent, ils empêchent la « libido » de passer à l'acte mais, pour autant, ils ne la suppriment pas, comme le montrent les rêves nocturnes ou éveillés. Le refoulement, quand il est purement négatif et qu'il ne crée pas, par suppléance, d'autres objets, amène la névrose. Cependant la névrose n'est pas la conséquence nécessaire du refoulement ; la « libido », qui pour Freud est le terme générique qui lui sert à désigner toute orientation dynamique, peut aussi se transformer et se déplacer. Elle peut se porter sur des objets voulus pour eux-mêmes, indépendamment de toute satisfaction voluptueuse ; elle se sublime alors et c'est à cette sublimation qu'est due la civilisation : la science, l'art, la religion.

Cette interprétation de la morale, qui nous porte aux antipodes du formalisme kantien, a le mérite de marquer la continuité de l'instinct et de l'impératif catégorique. Freud ne s'est pas trompé en considérant l'instinct sexuel comme un facteur primordial du psychisme humain. Seulement — et ici nous nous trouvons en présence d'une lacune que nous retrouverons dans toute explication évolutionniste ou mécanique d'un processus psychique — Freud ne montre pas comment la « libido » terme générique de l'instinct vital peut se différencier en instincts aussi sublimes que le sentiment intellectuel, moral et religieux.

On ne peut pourtant mettre sur le même plan l'acte sexuel et ses prodromes, et les activités spirituelles de l'homme. Comment passe-t-on des uns aux autres ? Freud parle de sublimation : ce n'est qu'un mot. Le refoulement et les forces répressives supposent un dynamisme d'un autre ordre. Comment une puissance peut-elle se freiner par elle-même, s'opposer à elle-même ? La théorie unitaire freudienne manque d'antithèse et, par suite, décrit un processus sans l'expliquer.

Les théories physiologiques du sentiment mystique sont déconsidérées aujourd'hui ; il est peu d'historiens qui consentiraient à n'y voir qu'une déviation de l'amour sexuel. Freud qui, de son point de vue naturaliste, s'est condamné à voir dans l'antécédent la raison dernière du conséquent, paraît ne

pas mettre de distinction de valeur entre la « libido » et sa sublimation, entre l'instinct sexuel et le sentiment religieux. Ce matérialisme rend sa théorie aussi incomplète que dangereuse. Le chrétien ne fait pas abstraction de ses profondes attaches terrestres : il est humble et se reconnaît charnel. « Je peux encore avoir des enfants », disait saint François à ceux qui le révéraient comme un être céleste ! Pourtant son amour de la pauvreté et de la croix n'était pas pathologique, il était fait de santé, de joie et d'équilibre, centré qu'il était non dans la « libido » dont il n'aurait été alors qu'une déviation malade mais dans l'instinct supérieur des choses divines. Freud n'a pas parlé de cet instinct-là. C'est ce qui rend sa théorie statique et fausse.

2^o Les États affectifs

a) Les positivistes posent au courage et se représentent volontiers les fidèles comme des trembleurs. La religion aurait pour climat la terreur et pour cause l'ignorance et la misère ! C'est ainsi que beaucoup de scientifiques de la première heure ont expliqué la psychologie religieuse des primitifs, et celle du sombre moyen âge ! La religion serait née de l'épouvante et de la souffrance¹.

C'était déjà la théorie de Lucrèce ; les modernes Hobbes², Hume, Strauss, Haeckel et Buchner ont fredonné le même couplet sur un thème de plus en plus scientifique. On recueille le témoignage des sauvages, et, puisque, d'après la loi de l'évolution, les enfants qui résument le cycle de l'histoire humaine, leur sont apparentés de fort près, on note qu'à cet âge aussi, la crainte semble être l'émotion la plus organique.

Que vaut cette théorie ? Le bon sens affirme qu'à tout âge il y a un « Jean qui pleure » et un « Jean qui rit ». Le « Jean

1 Guyau croyait même que la sécurité qu'assurent à l'homme moderne les découvertes de la science et les progrès de la sociologie (paratonnerre et assurance du bétail) finiraient par le libérer de l'emprise de la religion (*Ib*, pp 126-127).

2 Selon Hobbes la religion est « metus potentiarum invisibilium, sive fictae illae sint, sive ab historicis acceptae sint publicae » (*Leviath*, I, 6).

qui rit » n'est pas toujours l'émancipé. Il suffit de gratter le sol : sous des apparences dégagées gisent souvent des stratifications tourmentées de désolation et d'inquiétude intérieure. Le « Jean qui pleure » n'est pas toujours le primitif ou le chrétien : malgré la souffrance, par l'ascèse et les peines, l'âme peut séjourner dans un état de sérénité, de confiance, d'oubli de soi et de joie intérieure en comparaison desquels les émotions de la vie libre sont bien mornes. « Chargez-vous de mon joug, dit le Seigneur, car mon joug est aisé et mon fardeau léger. » Quant aux enfants — n'en déplaie à quelques pédants — s'ils pleurent plus que les grandes personnes, ils rient aussi plus qu'elles et nous ne croyons pas qu'ils vivent à un âge sombre, tourmenté de terreur métaphysique.

On ne voit d'ailleurs pas comment la crainte à elle seule puisse rapprocher de Dieu « Elle paralyse, écrit justement Sabatier, elle rend stupide, elle écrase. Pour que la peur devienne religieusement féconde, il faut qu'il s'y mêle dès l'origine, un sentiment contraire, un élan d'espérance ; il faut que l'homme, en proie à la peur, conçoive d'une manière ou d'une autre la possibilité de la surmonter, c'est-à-dire de trouver au-dessus de lui une aide, un secours pour conjurer les dangers qui le menacent. La peur n'enfante la religion que parce qu'elle éveille une espérance¹. » D'une façon plus ontologique Hegel disait que la crainte religieuse suppose l'unité, un apparentement avec l'absolu. Le chien qui rampe sous le bâton de son maître n'est pas chrétien.

Enfin la frayeur religieuse est spécifiquement différente de la frayeur physique². Elle est, comme le dit Otto, « une frayeur pleine d'une horreur interne qu'aucune chose créée, même la plus menaçante et la plus puissante, ne peut inspirer. Elle a quelque chose de spectral.. Cela suppose chez l'homme

1 A SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la Religion*, p 13, Paris, 1903.

2 Si l'art dramatique a fléchi dans l'école naturaliste, comme d'ailleurs dans le théâtre français de la Renaissance, n'est-ce pas qu'il manquait de cette horreur divine qui fit la grandeur du drame grec, si le théâtre symboliste, malgré des enfantillages et une réussite partielle, a retrouvé une formule neuve, n'est-ce pas qu'il reconquit le sens de ces ténèbres redoutables et mystérieuses qui rendent sublime le destin de l'homme

l'éveil d'une disposition particulière, nettement différente des facultés naturelles de l'âme. Ces premières manifestations sont violentes et brutales, mais déjà sous ces formes, elle révèle une capacité de sentir et d'évaluer, totalement nouvelle dans l'esprit humain¹

b) Reinach, enfin, pour couronner ses vastes recherches, a construit lui aussi une théorie synthétique de la religion : elle serait « un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés² ». Cette définition un peu creuse, les remarques obligeantes de la critique et les travaux des savants, ses contemporains, sans parler du progrès de la pensée de l'auteur lui-même, l'ont peu à peu étoffée. Il est entendu que ces scrupules ne sont pas spontanés, mais qu'ils sont imposés par la société, dérivés du « tabou », interdiction aveugle, défense non motivée et arbitraire, et aussi de la magie, « offensive hardie de l'homme contre les périls qui l'entourent et les misères qu'il subit ». Avec la surprenante facilité de rapprochement que lui assure son universelle érudition, Reinach rend lumineuses, grâce à cette définition éclectique, toutes les manifestations religieuses du cosmos, celles de la bête et celles de l'homme, celles du babylonisme et du christianisme, sans parler de l'ancien et du nouveau testament.

Cette définition passe-partout n'a qu'un tort, celui de rendre le phénomène religieux parfaitement inintelligible. Les scrupules ne sont pas le principe génétique de la religion, dit-on, mais ils ne sont qu'un résultat. Ils résultent de la société, — nous reviendrons à cette hypothèse, — ils résultent du tabou et de la magie. Mais qu'est-ce que le tabou ? Une défense purement arbitraire ? Comment un interdit sans raison d'être a-t-il pu se perpétuer à travers les âges et se retrouver à tous les stades de la civilisation ? On invoque encore la magie et on la conçoit comme une pure technique, mais cette technique suppose un état psychique. Cet état

1 OTTO, *Ib*, pp 30, 32

2 S. REINACH, *Orphéus*, p 4, Paris, 1925.

est-il un simple désir ? Non, c'est un désir qui se croit objectif et efficace. Alors d'où provient-il, quel est son centre et sa fonction ?

3° *Le Sens synthétique du Divin*

L'empirisme dynamique, comme d'ailleurs l'empirisme spéculatif, en est réduit par la pauvreté de ses explications à glisser peu à peu de l'empirique vers le mét empirique. On passe de la sensation à l'imagination, de l'imagination à la raison ; on va de l'instinct au sentiment, du sentiment à un sens synthétique du divin. On ne dit pas Dieu, car Dieu est un objet, or, il est entendu que le phénomène religieux n'en a pas. Divin a sur Dieu l'avantage de n'être qu'un adjectif, tandis que Dieu est un substantif. Le phénoménisme — c'est un de ses dogmes — croit qu'il n'y a pas de substance mais seulement des accidents. Socrate ne l'aurait pas compris, car, dans sa fameuse apologie, il disait qu'il ne peut y avoir d'enfants des dieux sans que les dieux n'existent et que le divin présuppose Dieu et autre chose que Dieu, tout comme le mulet implique un cheval et un âne. On traita Socrate de sophiste et les historicistes de l'époque moderne traitent pareillement la philosophie traditionnelle. L'histoire prouve qu'il y a un sens du divin mais ne veut pas de Dieu.

Ce divin rend d'ailleurs de précieux services ; car la vie religieuse ne peut être ni une pure illusion ni un sentiment accidentel ni un pur rite, fût-il aussi dévotieux que le totem ou aussi impérieux que le tabou. Il y a un résidu dans toutes les explications matérialistes qui assujettissent l'homme à la sensation ou au dehors ; chose plus grave encore pour les esthètes, ces explications sont vulgaires. On accordera donc à l'homme un sens supérieur, dont on ne déterminera pas la nature, mais qui pourra expliquer tout ce qui dans la théorie scientifique demeure intelligible. Ce sens du divin sera un rayon sur l'étal du physiologue, l'auréole du totem, le clair de lune de la cabale, la centrale de lumière du psychologue et la poésie des historiens romantiques.

Strauss et Renan, ces pieux positivistes étaient trop artistes pour succomber à la maïserie du physiologisme ou du psychologisme matérialiste. Au moment où leur théorie allait crever d'absurdité ou se déconsidérer à force de platitude, ils saisissaient la flûte et entonnaient un péan au divin. Ces développements littéraires relèvent de la critique esthétique et nous semblent aujourd'hui aussi ampoulés que les crinolines de nos grand'mères.

Les modes romantiques ont passé, la science s'est distinguée de la littérature, Schopenhauer a frayé une voie nouvelle au dynamisme. On ne jouera plus sur le clavier des sentiments faussés, le psychologue ne se contentera plus de poésie, le problème religieux qui, chez Spencer, se présentait encore comme un problème spéculatif deviendra le problème de l'action.

Dans cette perspective nouvelle le sens du divin, avec ses expressions indéfinies, se retrouvera sous d'autres formules, soufflées aux psychologues par des philosophes. L'Inconscient, qui est d'après von Hartmann le plus haut sommet de la pensée et de l'action, devient la formule de la science. Myers parle de la subconscience. En-dessous de la conscience explicite, il y a une synthèse organique qui groupe les pensées et les sentiments, qui donne la raison profonde de l'action. Le moi conscient, petite parcelle de lumière, plonge ses racines dans le moi subliminal.

James reprend la théorie. Sans doute le phénomène religieux a des antécédents biologiques, il peut s'accompagner de névrose et de symptômes pathologiques, mais il a une réalité propre. La conversion ne se ramène pas à une crise d'adolescence, le dévouement de saint Paul au Seigneur ne provient pas d'une « décharge épileptiforme dans l'écorce occipitale » pas plus que la mélancolie de Carlyle d'un « catarrhe gastro-duodénal ». La religion n'est pas une excroissance cancéreuse, elle est un phénomène normal dont sont affectés des individus bien portants. Quant à son origine, James adopte la théorie de Myers en la nuancant. « En négligeant, dit-il, les croyances particulières pour nous en tenir à l'universel, nous pourrions

dire qu'il existe un contenu positif de l'expérience religieuse, dont la réalité ne peut être mise en doute : c'est le fait que le Moi conscient ne fait qu'un avec un Moi plus grand d'où lui vient la délivrance¹. »

Les ethnographes eux-mêmes n'échappent pas à la séduction de cette puissance féconde. Elle va devenir le dernier cri de l'exégèse, le centre de convergence des techniques savantes. L'honorable totem lui devra son prestige, sa puissance d'expansion et son caractère sacré. L'animisme ne résultera pas d'une confusion arbitraire de l'animé et de l'inanimé, mais d'une unité supérieure sous-jacente au moi et au non-moi qu'on nommera l'Esprit cosmique. « C'est, écrit un historien, la Force-Volonté de Brinton, Ame du monde d'abord vague et impersonnelle, indéfinie, qui se différencie et se personnifie par degrés. » Tous les dieux et tous les objets sacrés sont simplement des véhicules au moyen desquels la vie et la force font irruption dans le monde. C'est l'« Énergétique primitive » de Marrett, le « Dynamisme primitif » de Leuba. Analogues, sauf des variantes, sont les hypothèses de Preuss, de Durkheim, de Hubert et de Mauss. On sait la fortune de l'Idée de « Mana² ».

Pour M. Levy-Bruhl l'animisme de Spencer et de Taylor, le totémisme de Durkheim, la théorie magique de Frazer ne sont que des théories partielles au delà desquelles il faut remonter pour découvrir la mentalité du primitif. Cette mentalité, cet état d'où surgissent comme des formes particulières toutes les pratiques religieuses serait un état prélogique — ce qui est passablement négatif — ou plutôt un instinct mystique, des « forces diffuses et individualisées à la fois, épousant tour à tour toutes les formes intermédiaires, précises ou fuyantes, entre la conception nette d'esprits qui sont comme de véritables démons ou dieux dont chacun a son nom, ses attributs et souvent son culte, et la représentation à la fois générale et concrète d'une force immanente aux objets et aux êtres,

¹ W. JAMES, *L'Expérience Religieuse*, p. 428, Paris, 1906

² H. DELACROIX, *La Religion et la Foi*, p. 414, Paris, 1922

telle que le « mana », sans que cette force soit individualisée¹ »

Ces théories dynamiques résolvent-elles définitivement le problème religieux ? Nous ne le pensons pas². L'Énergétique ou le Dynamisme primitif, le stade prélogique caractérisé par un sens mystique, une participation à des forces occultes et invisibles, pose inéluctablement un problème métaphysique, puisqu'il nous met en présence d'évaluations et d'un sens de la valeur qui, à des degrés divers, est commun aux primitifs et aux civilisés.

On dit l'état du primitif prélogique, irrationnel, mais il est vital pourtant ; c'est une force indéterminée qui ressemble à la matière première des scolastiques ou au non-être de Schelling, qui n'est pas seulement absence de détermination mais qui appelle des déterminations, c'est un vide, non un néant de possibilité, mais un instinct extrêmement actif dont on prétend reconnaître la nature dans les manifestations diverses du phénomène religieux primitif

Comment serait-il inconnaissable alors qu'il détermine souverainement l'action ; comment serait-il relatif alors qu'il dépasse toute forme donnée du phénomène religieux ? Si sa forme ou son objet adéquat transcende tout acte défini, si le dynamisme religieux coïncide avec le sentiment d'une unité ou d'un système de valeurs dernières, ne faut-il pas dépasser la science positive et la compléter par une éthique qui fixera les conditions et les présupposés mét empiriques de l'acte concret et de ses manifestations historiques ?

Dans cette éthique, étude intrinsèque du dynamisme vital, ne découvrira-t-on pas que l'antithèse conscience et inconscience, logique et mystique est superficielle, que toute action qui se détermine suppose une assimilation du dynamisme et inversement, que, par conséquent, ce qui est premier ce n'est ni l'action ni la pensée mais l'unité dont elles procèdent, stade à la fois prélogique et préodynamique ?

1 L. LEVY-BRUHL, *La Mentalité primitive*, p. 55, Paris, 1922

2 Quand bien même l'histoire des religions primitives prouverait l'existence du « Mana » — ce que nous pourrions admettre — un problème ontologique demeurerait que l'historien ne peut résoudre

5- Avec de la conscience sans doute on ne fera jamais de l'inconscience, car l'inconscience, qui est dynamique et non statique, est le principe de l'acte et non son résultat ; mais pareillement avec de l'inconscience on ne fera jamais de la conscience, car la conscience est le terme de l'acte, le stade différencié du mouvement. Avec des représentations, des causes déterminantes, on ne fera jamais des êtres mobiles — c'est le point faible de la théorie associationniste. Cependant le dynamisme ne supplée pas mieux à l'action spécifique de la pensée — et c'est ce qui fait l'erreur des théories purement dynamiques de la religion. Toute théorie génétique du phénomène religieux doit expliquer un mouvement spécifié. Sans doute une ontologie réaliste demeure un au delà de la science positive ; mais cet au delà est indispensable à quiconque ne se contente pas de formules littéraires ou d'une antithèse superficielle dont il ne se donne pas la peine de vérifier le contenu.

III. — LES THÉORIES SOCIALES

Le XVIII^e siècle réservait ses sympathies à l'individu et accordait peu de crédit à la tradition. Instinctivement il mettait la société en suspicion et son influence lui paraissait sacrilège. L'individu ne porte-t-il pas dans son cœur la boussole divine qui le guide infailliblement dans son odyssée vers Dieu ? Herder le premier rompra avec ce monadisme sentimental. Il fera de la grande histoire synthétique, mais, à cette époque de romantisme, l'histoire se développera et évoluera en vague nébuleuse autour de centres abstraits comme l'humanité, la nation ou le peuple. Peu à peu son objet se précise. On rejette le concept d'humanité comme dépourvu de valeur euristique et on fait à la réalité concrète une place prépondérante. Parmi les théories sociales de la religion nous distinguons la théorie psychologique, la théorie de l'évolution et la doctrine proprement sociologique. Inutile de faire remarquer que ces théories sont connexes.

1° *La Psychologie sociale*

Les premiers positivistes dérivait la religion d'une influence accidentelle de la société sur l'individu. La religion, pensaient-ils, est due à l'obscurantisme des prêtres, à l'ambition d'une caste sacerdotale qui, pour dominer, a créé frauduleusement ou non des dogmes inintelligibles, des pratiques superstitieuses, et qui y a peu à peu assujéti les fidèles par la tradition, l'éducation et les rites. Cette hypothèse n'expliquait ni l'origine, ni la nécessité du phénomène religieux. Elle n'expliquait pas son origine. « Quand j'entends dire les prêtres ont fait la religion, je me borne à demander à mon tour, disait Sabatier, qui donc a fait les prêtres ? Pour créer la prêtrise et pour que cette institution trouvât une complicité générale dans le peuple qui devait la subir, ne fallait-il pas déjà la présence, dans le cœur des hommes, d'un sentiment religieux qui revêtait l'institution d'un caractère sacré ? Il faut renverser les termes. ce n'est pas le sacerdoce qui explique la religion, c'est la religion qui explique le sacerdoce¹ »

Cette hypothèse expliquait encore moins la nécessité du phénomène religieux. En effet, si la religion était due à une erreur empirique ou à une déviation du sentiment, son existence aurait dû être contingente. Il aurait fallu que l'athée, à la façon d'un organisme sain qui élimine un toxique, puisse extirper l'absolu de sa pensée et de son action. L'humanité, après avoir cru durant des siècles à la rotation du soleil autour de la terre, a pu changer son point de vue. Les thèmes qui orchestrent la vie sentimentale des peuples se transforment eux aussi malgré les académies, les corps savants, les institutions publiques qui disposent de mille sanctions pour maintenir des romances désuètes.

Or, la religion se manifestait vivace ; ce n'est pas seulement dans le passé qu'on la découvrait présente sous toutes les formes, à tous les degrés de la civilisation ; le positiviste lui-même n'y échappait guère. Quel est l'homme qui dans sa

pensée ou ses sentiments s'affranchit du sens de l'absolu ? Et ce sens de l'absolu n'est-ce pas la religion qui affleure comme le roc immobile que les terres dissimulent mais qui demeure l'assise inébranlable de la vie ?

On renonça donc aux théories de l'illusion, et la psychologie individualiste fut remplacée par une psychologie sociologique, d'après laquelle le groupe essentiellement religieux agit sur l'individu, non par fraude et par accident, mais nécessairement, d'une façon inéluctable.

Nous ne pouvons entrer dans le détail des lois qui établissent cette influence normale et contraignante de la société sur ses membres. Il ne faut pas être savant pour savoir qu'il n'existe pas de monades isolées. Lorsqu'on sait quand, où, dans quel milieu un homme a vécu, on sait aussi les ressources et les limites de sa vie intérieure et les formes qu'elle tend à prendre. Il existe un esprit du siècle qui rend accueillant à telle idéologie et hostile à telle autre ; il existe une mentalité sociale, un idéal collectif qui consacre ceci et dénigre cela. L'esprit n'est pas clos mais ouvert, et ouvert non seulement à la nature mais accessible aussi, par la tradition, à une expérience au second degré qui est celle du passé et du présent, voire même — quand il s'agit de jeunes — à celle de l'avenir.

L'individu ne pense que parce qu'il dispose d'une langue qui, avant d'exprimer la pensée, la fait naître, il ne pense que pour autant que son idée s'incarne dans des vocables : pas de pensée sans mots. Le langage impose à l'homme des multitudes de synthèses toutes faites qu'il accepte passivement.

Il semble qu'on puisse affirmer qu'il n'y a aucun fait psychique, aucune des formes mêmes supérieures du sentiment individuel qui puisse se définir en lui-même, abstraction faite de l'apport du groupe. Si l'on veut comprendre la pensée d'un écrivain du passé, les catégories de Kant sont de peu de secours, un dictionnaire historique de la langue rend plus de service. Et ce dictionnaire démontre combien la pensée est à la fois collective et historique, collective, car une pensée conditionnée par le langage ne peut se créer de toutes pièces, historique, car de génération en génération, sous les influx

divers de la communauté, les idées se transforment avec les mots

Le sentiment individuel n'est donc qu'un phénomène périphérique dont le centre de projection est le groupe. On a beau se creuser, plus on s'approfondit, plus on voit apparaître à perte de vue des stratifications sociales. On espère penser par soi-même, avoir une opinion personnelle ! Eh non, jusque dans les émotions les plus subjectives, l'autre est toujours présent, c'est avec lui et par lui que l'on vit et que l'on raisonne. On espère subsister seul et agir par soi-même ! On est aussi naïf que l'enfant qui s'imaginerait se tenir debout à lui seul, sans tenir compte des attractions multiples qui le sollicitent et qui font son équilibre relatif

Or, si la société par ses deux modes d'action, le langage et la tradition, spécifie ainsi les modalités concrètes de l'individu, quand il s'agit de technique, d'art ou de politique, son influence ne se relâche pas dans le domaine du sacré

Les philosophes du siècle des lumières reprochaient au christianisme ses superstitions et son légalisme. Ils voulaient d'une religion critique, raisonnable. Plus de dogmes qui ne soient intelligibles, plus de pratiques qui ne soient rationnelles ! A défaut de culture historique et de notions ethnographiques — ils ne connaissaient comme sauvages que des personnages de roman et toutes leurs forêts étaient vierges — ils ignoraient que toute religion réelle doit formuler des dogmes, où s'inscrit la vérité sociale plutôt que la spéculation philosophique, et imposer des devoirs, consignes d'unité sociale plutôt que corollaires de l'éthique.

Ce qui est premier dans le phénomène religieux ce n'est pas la pensée, — elle n'est qu'une suivante, — mais c'est la formule, la formule frappe non parce qu'elle est comprise mais parce que, dans son opacité, elle concentre les directives de la société. Ce qui est premier ce n'est pas le devoir, l'impératif catégorique, mais un acte commandé qui le précède et qui, par la matérialité, la minutie de sa liturgie, impose à l'individu l'emprise spécifique du groupe.

Primauté donc du social et du rite sur la représentation

et le sentiment, voilà le thème général que les théories de psychologie sociale vont développer avec succès. Supposons qu'on accorde aux ethnographes que le cri a précédé la pensée, la formule cabalistique la vérité rationnelle, une manière de comportement la morale, supposons qu'on concède aux psychologues que tout phénomène humain est d'un bout à l'autre social, la théorie positiviste se trouvera-t-elle vérifiée ? Oui, si c'est d'une façon mécanique que la pensée dérive du cri et la morale d'un rite, d'où la doctrine de l'évolution ; oui, si la société historique qui est l'antécédent du phénomène religieux en est aussi la cause adéquate, d'où la doctrine sociologique.

2° La Doctrine de l'Évolution

L'évolution, selon Spencer, est la loi générale d'après laquelle le développement différencié de toutes les formes de l'être est continu et mécanique, c'est-à-dire déterminé exclusivement par ses antécédents. Hegel, avant Spencer, avait déjà voulu démontrer l'unité dynamique de l'histoire. Cependant la dialectique de l'esprit qui n'a de prise que sur l'abstrait n'avait pu rejoindre la réalité concrète. Désormais on renoncera au problème de l'unité intelligible des événements pour le remplacer par celui de leur continuité temporelle. Il n'est plus question de connexion intrinsèque des phénomènes en vertu des lois de la pensée mais de leur liaison extrinsèque dans l'expérience. Quoiqu'on veuille éviter toute idéologie, s'abstraire de toute catégorie, on ne peut pourtant éviter le problème de la synthèse et on lui assigne comme principe le temps, mesure homogène et absolue d'événements qualitativement distincts

Hegel n'était pas parvenu à déduire les faits de la seule raison, la théorie mécaniste devait non moins échouer dans sa tentative d'absorber l'intelligible dans le sensible. Kant n'avait pas eu tort de distinguer dans la connaissance un double principe de synthèse complémentaire, celui de la sensibilité et celui de l'entendement. En ne les distinguant

plus, la philosophie positiviste comme la philosophie idéaliste sera acculée à des impasses, elle méconnaîtra la loi du phénomène qui est d'être temporel et aboutira logiquement au statisme qui rend l'évolution impossible.

Il est injuste, croyons-nous, de reprocher à la doctrine évolutionniste d'avoir postulé la continuité historique des formes diverses de l'être. Si tant est qu'il doit y avoir entre les êtres concrets qualitativement divers une certaine unité ontologique, il est naturel qu'à cette unité transphénoménale corresponde la continuité de leur production temporelle. L'erreur de l'évolutionnisme est de faire de la contiguïté des phénomènes le principe de leur unité ontologique, d'affirmer que le passage du simple au complexe, de l'imparfait au parfait, s'opère mécaniquement, sans qu'on doive recourir à la causalité. J'insiste. Le positivisme a eu le grand mérite de montrer l'interdépendance empirique des phénomènes religieux. Toutefois les religions, comme les êtres, matière inorganique et organique, animaux doués ou non de conscience, ne peuvent se continuer et se prolonger qu'en vertu d'une connexion métempirique. L'histoire qui décrit leur genèse et leur lente transformation de l'homogène à l'hétérogène, du moins différencié au plus différencié, en se passant d'ontologie, rend illusoire le temps et sa condition, le mouvement.

En effet, puisque le temps absolu n'existe pas en lui-même mais en tant qu'il est réalisé par son contenu et qu'il a donc des moments hétérogènes, le temps réel est un mouvement continu et différencié. Or, comment un mouvement peut-il être continu et différencié sans que l'antécédent n'agisse intrinsèquement sur le conséquent et le conséquent sur l'antécédent, sans que le présent n'accueille le passé et ne soit défini par l'avenir, bref sans que la succession temporelle ne soit radicalement conditionnée par une unité métaphysique ?

Le présent doit accueillir le passé et en dépendre intrinsèquement, sinon le mouvement n'est plus continu. Le présent à son tour doit être vivifié par l'avenir, car l'avenir est nouveauté. Dans le cycle religieux, comme dans le cycle de la

nature, l'effet est incommensurable avec la cause qui le détermine, il y a développement de l'un à l'autre. La racine n'est pas la branche, ni la branche le fruit, quoiqu'il n'y ait pas de fruit sans branche ni racine.

Pour qu'un événement soit historique, il faut donc qu'il accomplisse le passé et donne naissance à l'avenir ; il faut qu'il soit à la fois déterminé et doué de spontanéité. La philosophie traditionnelle avait reconnu ce double aspect du devenir. Elle concevait chacun de ses stades non comme un état immobile mais comme un état transitif à la fois mû ou déterminé et moteur ou spontané. Elle expliquait le devenir par la causalité efficiente et la causalité finale. La causalité efficiente qui est l'action déterminante de l'antécédent sur le conséquent¹ s'impose parce que le présent ne peut être isolé du passé qui agit effectivement sur lui. La causalité finale, qui est l'action aspirante du conséquent sur l'antécédent, s'impose non moins puisque tout stade du devenir est à la fois un acte défini et un acte en formation. Comment l'homogène primitif de Spencer eût-il été capable de se mouvoir sans principe intrinsèque d'orientation ? Un mouvement sans orientation à rien, nullement sollicité par son terme, est immobile.

Le défaut du positivisme est de barricader le présent en lui-même, d'obstruer les voies d'accès du passé et de fermer la porte à l'avenir. Aussi il n'a pas de philosophie de l'histoire. Il ne construit pas le cosmos comme un organisme vivant, capable de développement : l'avenir est une combinaison de vieux oripeaux et non une floraison nouvelle ; pas de circumcession du tout aux parties et des parties au tout.

Il a pu séduire les imaginations, en déroulant les apparences d'une procession de tout le réel ; mais cette procession à y regarder de près, parce qu'elle ne voulait être que positive ou apparente, n'était qu'un processus immobile. Il a parlé

¹ Il ne s'agit pas d'une unité temporelle entre l'antécédent et le conséquent. Définis par la succession temporelle l'antécédent et le conséquent sont extraposés et leur interaction est impossible. Il s'agit d'une liaison ontologique supérieure au temps qui rend possible la coprésence des états extraposés.

beaucoup d'histoire : elle devait rendre compte de tout le réel, mais il n'y a pas d'histoire sans différenciation des événements et donc sans spontanéité, il n'y a pas d'histoire sans action du passé sur le présent et, dans l'hypothèse phénoméniste, cette action est fictive

L'idée d'évolution doit son succès au concept d'intégration des parties au tout et du tout aux parties ou, en d'autres termes, au concept d'organisme « Depuis les formes vivantes les plus inférieures jusqu'aux plus élevées, disait Spencer, le degré de développement est marqué par le degré d'agrégation des parties au tout qui constituent un assemblage coopératif. L'intégration de chaque Tout se fait en même temps que l'intégration de chacune des parties dont le tout se compose¹ » Mais croire que tout fragment d'expérience est rattaché au tout, que le tout se retrouve d'une certaine façon présent dans chaque événement ; croire qu'il y a adaptation, ordre de progression entre les états divers du réel, c'est faire profession de foi métaphysique en l'unité diversifiée de l'univers. Dès que les phénomènes sont juxtaposés sans dépendance intrinsèque, il n'y a plus de tout ni d'organisme « L'accord réciproque de toutes les parties de la nature, écrivait Lachelier, ne peut que résulter de leur dépendance à l'égard du tout : il faut donc que, dans la nature, l'idée du tout ait précédé et déterminé l'existence des parties. Il faut en un mot, que la nature soit soumise à la loi des causes finales² »

Quand on adopte la perspective de l'évolution, on doit donc reconnaître l'unité non seulement empirique des événements — elle ne serait d'aucun secours, le présent étant extrinsèque à l'avenir et au passé, — mais leur unité métémpirique. S'il est possible d'embrasser d'un coup d'œil les grandes époques de l'histoire et d'essayer de les rendre intelligibles, c'est qu'on dépasse le temps qui fait l'histoire, c'est qu'on rattache ontologiquement entre eux ses moments divers

¹ Cité par LALANDE, *L'Épistémologie de M. Meyerson* (*Revue Philosophique*, p. 275, mars-avril 1922)

² *Ib*

Aujourd'hui d'ailleurs peu de philosophes et de savants conçoivent encore l'évolution à la façon mécaniste. Dans son édition de 1898 des *Principes de Biologie*, Spencer écrivait déjà que « le processus qui se manifeste dans les êtres doués de vie est incompréhensible comme résultat de toute action physique connue par nous... Nous sommes obligés d'avouer, ajoutait-il, que la vie dans son essence ne peut être définie en termes physico-chimiques¹. »

Les philosophies dynamistes se sont depuis lors exprimées bien plus nettement. M. Bergson parle d'évolution créatrice, d'élan vital ; il ne sympathise pas plus — il est vrai — avec le finalisme qu'avec le déterminisme qui lui paraissent des schèmes de l'imagination ; il fonde l'évolution de l'être sur la durée qui — si nous le comprenons — est comme le centre ontologique indivis de jaillissement du réel, le moment synthétique où la pensée et l'action, la finalité et le déterminisme ne s'extrapotent pas.

M. Balfour Eddington note qu'en parlant du meilleur, on dépasse le mécanisme. Apprécier, c'est faire place à un ordre de valeur. M. Alexander constate la nouveauté à chacun des paliers de l'évolution, si bien que la science qui explique le présent par le passé ne peut plus prophétiser l'avenir. M. Whitehead, de son côté, parle d'émergence dans l'évolution et bâtit une métaphysique d'orientation spiritualiste. Les événements ne peuvent évoluer que si, en chacun d'eux, le passé survit et l'avenir est anticipé. Ils doivent donc être organiques. « La substance primitive ou la matière, écrit-il, de laquelle part la philosophie matérialiste est incapable d'évoluer. Cette substance est en elle-même une substance définitive. Le terme « évolution », dans la théorie matérialiste, se borne à décrire des changements dans les relations extérieures existant entre les portions de la matière. Aucune évolution n'est nécessaire, car un système de relations extérieures est aussi bon que n'importe quel autre... L'idée entière de la doctrine moderne est l'évolution des organismes com-

1. Cité par A. SETH PRINGLE-PATTISON, *The Idea of God*, p. 94, Oxford, 1920

plexes à partir de l'état antérieur d'organismes moins complexes Cette doctrine réclame instamment une conception organique de la nature Elle exige aussi une activité sous-jacente — une activité substantielle — s'exprimant par des organisations individuelles et ayant pour résultat des organismes accomplis L'organisme est l'unité de valeur qui émerge, véritable fusion des caractères des objets éternels, se manifestant pour sa propre fin¹ »

Ainsi la science contemporaine parle encore d'évolution, et il semble qu'elle en parlera longtemps encore, car l'évolution est plus qu'une hypothèse, elle est postulée par la méthode scientifique Cependant elle n'est plus interprétée comme autrefois d'une façon mécaniste

3° *La Doctrine sociologique*

EXPOSÉ DE LA DOCTRINE

a) *Le positivisme sociologique*

Durant trois siècles l'individualisme de la Renaissance informa la culture de l'Occident En art comme en politique, en philosophie comme en religion, l'individu prétend se créer son idéal par lui-même, entre les individus il ne doit y avoir que des rapports contingents L'empirisme n'échappa que lentement à ce préjugé dominateur Après Comte, ce fut Durkheim qui, en France, fit triompher la doctrine sociologique

Il fallait d'abord constituer la sociologie en science Ce n'était possible qu'à la condition de lui assurer un objet distinct de la psychologie et une méthode propre

Elle devra, disait Durkheim, aller des choses aux idées et non inversement, elle devra s'occuper des faits et renoncer à tout « a priori » qui orienterait sa recherche dans le sens des réalités ontologiques Cette méthode n'était pas neuve et, depuis longtemps, elle inspirait le psychologue

L'originalité de l'école fut moins de créer une méthode

1 A. N. WHITEHEAD, *La Science et le Monde moderne*, pp. 145-146, Paris, 1930

inédite qu'une science nouvelle, la sociologie. Jusqu'à ce moment, en effet, puisque tout phénomène social est mental, il paraissait du ressort de la psychologie. Durkheim dans la conscience psychologique discrimine deux séries de phénomènes qui sont irréductibles et qui, par conséquent, appellent deux sciences diverses. On distingue la physiologie de la psychologie parce que les représentations individuelles produites par les actions et les réactions échangées entre les éléments nerveux ne sont pas inhérentes à ces éléments. De même « les représentations collectives, produites par les actions et réactions échangées entre les consciences élémentaires dont est faite la société, ne dérivent pas directement de ces dernières et, par suite, les débordent. Le rapport qui, dans cette conception, unit le substrat social à la vie sociale est de tous points analogue à celui qu'on doit admettre entre le substrat physiologique et la vie psychique des individus, si l'on ne veut pas nier toute psychologie proprement dite. Les mêmes conséquences doivent donc se produire de part et d'autre. L'indépendance, l'extériorité relative des faits sociaux par rapport aux individus, est même plus immédiatement apparente que celle des faits mentaux par rapport aux cellules cérébrales, car les premiers ou, du moins, les plus importants d'entre eux, portent, d'une manière visible, la marque de leur origine. En effet, si l'on peut contester peut-être que tous les phénomènes sociaux, sans exception, s'imposent à l'individu du dehors, le doute ne paraît pas possible pour ce qui concerne les croyances et les pratiques religieuses, les règles de la morale, les innombrables préceptes du droit, c'est-à-dire les manifestations les plus caractéristiques de la vie collective¹. » Ainsi, quoiqu'il n'y ait pas de sociologie sans psychologie, la sociologie peut se constituer en science distincte.

β) *La genèse sociologique de la vie spirituelle*

Entre l'individu et la société, il y a un rapport nécessaire : il ne peut ni se concevoir, ni se comprendre sans elle, c'est

¹ E. DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie*, p. 34, Paris

elle qui lui apporte la culture, la civilisation, elle encore qui est la loi de sa pensée, le principe de son action, elle enfin et elle seule, qui crée le phénomène religieux

Depuis longtemps on a constaté dans l'homme une dualité, « comme deux êtres qui ne se rejoignent jamais complètement, qui très souvent même s'opposent l'un à l'autre et se contredisent mutuellement dans l'ordre de la connaissance, ce sont les sens et la pensée sensible, d'une part, et, de l'autre, l'entendement et la pensée conceptuelle, dans l'ordre de l'action, les appétits égoïstes d'un côté, l'activité religieuse et morale de l'autre »

Or cette dualité essentielle que les philosophes ne sont pas parvenus à expliquer par leurs théories métaphysiques, l'école sociologique l'explique simplement et empiriquement « On a vu, en effet, que les forces collectives ont le pouvoir d'élever l'homme au-dessus de lui-même et de lui faire vivre une vie différente de celle qui est impliquée dans sa nature d'individu. Par cela seul qu'il est social, l'homme est donc double, et entre les deux êtres qui cohabitent en lui, il y a solution de continuité, celle-là même qui existe entre le social et l'individuel, entre la partie et le tout « sui generis » qui résulte de la synthèse de ces parties. De ce point de vue, la dualité de la nature humaine devient intelligible, sans qu'il soit nécessaire de la réduire à n'être qu'une apparence, car il y a réellement deux sources de vie différentes et presque antagonistes auxquelles nous participons simultanément ¹ »

C'est en fonction de cette antithèse empirique de l'individuel et du social que Durkheim va essayer de retracer la genèse de la vie intellectuelle, morale et religieuse de l'homme

1^o Le concept est un produit de la collectivité, car il a comme véhicule nécessaire le langage que la collectivité élabore « Il est une représentation essentiellement impersonnelle c'est par lui que les intelligences humaines communient ² » Il est donc une synthèse de la conscience sociale

¹ *Bulletin de la Société française de Philosophie*, pp 64-65, février 1913

² E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la Vie Religieuse*, p 619, Paris, 1912,

Même chose quand il s'agit des catégories, c'est-à-dire de ces notions qui constituent l'ossature de la vie intellectuelle, les cadres solides dont elle ne pourrait s'affranchir sans se détruire. Le temps et l'espace sont nés de la société qui les spécifie par son culte et le sol qu'elle occupe, par sa situation particulière et par le rythme concret de son existence. La causalité aurait trouvé son origine dans des rites religieux devenus efficaces à la suite de l'influx d'une force collective dont le « mana » impersonnel, l'énergie totémique diffuse serait le principal facteur. La nécessité même de l'affirmation est dérivée d'un assentiment du groupe, car la certitude contraint l'esprit et emporte invinciblement l'adhésion.

2° La morale n'est pas moins collective que la pensée. Quand l'individu se sent responsable, quand il invoque la justice, il fait appel à une valeur supra-individuelle. L'impératif catégorique est universel parce qu'en s'y conformant, on se subordonne au tout et qu'on adopte le point de vue de l'autre. L'obligation résulte de l'action vivifiante de la société. Aux époques diverses, elle impose des devoirs différents, car la société qui agit sur l'individu n'est pas une collectivité abstraite et immuable mais une communauté concrète et mobile. La relativité du devoir non moins que son caractère impérieux prouvent donc l'origine sociale de la loi morale.

3° D'ailleurs la logique et la morale ne sont pas des données primitives. Elles dérivent l'une et l'autre du sacré qui est leur synthèse suprême. La religion ne se définit essentiellement ni par des mythes ni par des rites, mais par une notion globale qui donne aux uns et aux autres leur tonalité particulière et qui les distingue du profane. Quand on analyse le contenu du phénomène religieux, sans tenir compte du sacré, son élément formel, il paraît absurde. « Une idole est une chose très sainte, et la sainteté est la valeur la plus élevée que les hommes aient jamais reconnue. Or une idole n'est très souvent qu'une masse de pierre ou une pièce de bois qui par elle-même est dénuée de toute espèce de valeur¹. »

¹ E. DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie*, p. 126, Paris, 1924.

Les théories naturalistes qui expliquent le phénomène religieux par une méprise due à des rêves, à des syncopes, ou par des sentiments morbides, ne peuvent rendre compte de la pérennité du phénomène. Muller parle d'une faculté de l'infini, James d'une radiation du moi subliminal. Ces hypothèses manquent de positivité. Quand le savant recourt au noumène, ou à quelque chose qui s'en rapproche et qui par sa nature échappe à l'observation, il ne mérite plus de crédit.

Toute explication psychique du sacré étant ainsi éliminée, il ne reste que la théorie sociologique. Elle seule donne un fondement à la distinction du sacré et du profane et à leur perpétuelle liaison dans l'histoire. La religion qui impose à l'individu des commandements qui contraignent son intérêt, des croyances qui sont impénétrables à son intelligence, cesse pour le sociologue d'être un phénomène intelligible et anormal. Elle émane de la société, et de là son caractère original et durable. Une civilisation qui perd sa religion périlte. Pourquoi ? Parce qu'entre la civilisation et l'action sociale, entre l'action sociale et la religion, il y a corrélation nécessaire. « Les dieux ne sont que les peuples pensés symboliquement ¹ » Ils sont transcendants, car les sociétés sont toutes-puissantes tandis que les individus sont faibles, ils sont éternels, car les sociétés ont un caractère d'ubiquité, tandis que les individus sont éphémères, ils sont bonté, providence, car c'est à la bienfaisance de la société que nous devons ce que nous possédons de meilleur.

Nous ne pourrions développer les thèses historiques de l'école sociologique. L'histoire générale montre combien la vie en communauté idéalise, élève et divinise l'individu, l'étude des origines — et spécialement du totémisme — révèle aussi la prédominance du facteur collectif. Une psychologie individualiste n'expliquera jamais pourquoi le totem a pu être entouré de vénération ou de culte. « Ce n'est pas parce que l'animal totémique a tel aspect ou telle propriété

¹ *Bulletin de la Société française de Philosophie*, p. 69, 1913

qu'il inspire des sentiments religieux, ceux-ci résultent de causes tout à fait étrangères à la nature de l'objet sur lequel ils viennent se fixer. Ce qui le constitue, ce sont les impressions de réconfort et de dépendance, que l'action de la société provoque dans les consciences¹. »

Ainsi pour Durkheim, « la religion est sociale, tout entière sociale. Sociale d'abord dans son origine : elle descend de la collectivité aux individus. Et c'est par un mécanisme mystérieux, mais admirable, que la société impose le respect et l'adoration à ses membres, elle pèse sur eux du dehors, elle s'impose à leur pensée et à leur action irrésistiblement. Sociale dans son contenu : c'est toujours la vie collective qu'elle magnifie dans ses représentations du sacré, qu'elle expérimente dans ses sentiments, qu'elle vénère dans sa liturgie. Sociale enfin par son but, autant qu'on peut parler de finalité dans cet empirisme sociologique. La société, sans le savoir, use de ce stratagème et de cette admirable pédagogie, pour élever l'individu au-dessus de lui-même et l'amener doucement, mais impérieusement, à subordonner son égoïsme natif aux fins collectives. Partout et toujours la société... Au-dessus des religions, on est donc ramené à la religion, à son essence commune, à ses éléments communs. Une philosophie religieuse, mais réelle cette fois, positive, scientifique, se dégage des faits et les exprime. Tout le long des siècles, dans sa fonction essentielle, la religion est l'apothéose de la société². »

CRITIQUE DE LA DOCTRINE SOCIOLOGIQUE

a) *Les lacunes de la genèse sociologique de la vie spirituelle*

Qu'il y ait lieu de renoncer à la psychologie individualiste d'antan, que l'individu ne puisse être lucide, isolé de la tradition qui le spécifie, cela paraît évident. Soit encore pour

¹ E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la Vie Religieuse*, p. 462, Paris, 1912.

² G. MICHELET, *La Religion* (*Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, IV, pp. 862-864).

l'existence d'une science sociologique distincte de la psychologie ! La distinction de la physiologie et de la psychologie est cependant plus nette que celle de la sociologie et de la psychologie. Comment discriminer dans la conscience l'apport individuel et social ? Le problème, dans la pratique, est gros de difficultés et les confusions de la science naissante ne les manifestent que trop

Mais comment dériver toute la vie spirituelle d'une contrainte externe ou mieux — Durkheim a passé insensiblement du déterminisme au dynamisme — d'une action vivifiante de la société « Il me semble que ce n'est pas tout à fait cela », disait Lachelier, en clôturant une discussion à la Société française de Philosophie Il y a peu de philosophes — je crois — qui ne partageront pas cet avis Durkheim accumule des faits, et, quand il s'agit d'époques lointaines dont personne ne sait presque rien, il est irrésistible, dès qu'il abandonne ce terrain solide et qu'il se risque à des synthèses philosophiques, le sol s'effondre sous ses pas, on ne le comprend plus.

Aristote et Platon, Hegel et Kant s'étaient déjà occupés du problème que pose la dualité de l'homme Ils n'y ont rien compris ! C'est une réalité empirique, la réalité sociale qui fournit la clef de l'énigme ! Cependant, puisqu'il y a antinomie entre la vie spirituelle de l'homme et sa vie empirique, comment la société, réalité exclusivement empirique pourrait-elle la résoudre ? Puisque tout monisme a échoué à cause des données antithétiques de la conscience, comment une doctrine unilatérale, selon laquelle seuls existent les faits, des choses, pourrait-elle être compréhensive et synthétique ?

1^o On dit que le concept, comme le langage, est le produit de la communauté qui l'investit de son universalité La formule est peut-être neuve, mais le nominalisme qu'elle implique est très ancien et a été maintes fois réfuté Les animaux communient eux aussi par le cri, mais il y a une différence entre le cri et le concept Laquelle ? La pression sociale est-elle plus intense chez l'homme ? Il semble au contraire que l'animal est lié plus étroitement à l'espèce L'homme juge

la société ; il peut se révolter contre elle. Admettons d'ailleurs que l'individu soit passif ! Comment une passivité peut-elle susciter une activité, comment une contrainte externe peut-elle créer une faculté immanente ? Car le concept peut se définir et il a un sens. Un concept qui serait un produit ? Mais il ne pourrait se comprendre, il ne serait qu'un son, dépourvu de signification.

Durkheim, après avoir improvisé une solution au problème des universaux, entreprend vaillamment la révision de la déduction kantienne. Kant avait remarqué dans la conscience un élément métémpirique. Cet élément, puisqu'il était métémpirique sans être intuitif, exigeait une critique interne. Elle l'amena à découvrir l'élément formel de la connaissance, qui, dans la sensation, est l'espace et le temps, modalités nécessaires de l'intuition, qui, dans le jugement, est constitué par les catégories, modalités inhérentes à l'affirmation. M. Durkheim en bon empiriste ne veut pas d'une analyse transcendantale et se contente d'une déduction psychologique et historique. Il nous dit que le calendrier des primitifs était liturgique, qu'ils acquirent l'image d'un cercle du fait que leur camp était rond. Connaître l'origine des déterminations concrètes du temps et de l'espace ne manque pas d'intérêt. Cependant ni le mathématicien, ni le philosophe ne pourraient se contenter de ces renseignements psychologiques. Quelle est la valeur de l'espace et du temps pur ? Voilà où commence le problème philosophique, et le sociologue ne l'effleure pas.

Durkheim reconnaît que les catégories sont l'ossature de l'esprit, les conditions nécessaires de la pensée, mais, alors, comment les dériver d'une société dont les modalités d'influence sont contingentes ? Comment la société qui est une chose, un dehors, peut-elle créer l'évidence qui est interne ? Une chose est relative à une autre chose, mais la pensée en tant qu'elle est pensée possède sa certitude immanente ; elle s'exprime elle-même, se justifie elle-même. On ne peut donc lui assigner comme cause ou comme critère une réalité extraposée. Une chose est vraie, parce qu'elle est vraie et

non à cause de l'assentiment social. La vérité comme telle s'impose quels que soient les interdits ou les ordres

Durkheim a reproché durement aux épiphénoménistes leur théorie illusionniste de la connaissance. En déduisant la vérité d'une contrainte externe, il s'exposait au même reproche. Il ne peut y avoir de connaissance sans immanence. Quand la vérité se définit et se justifie par une réalité purement extrinsèque à l'esprit, qu'on la nomme Dieu ou la société, il n'y a plus de possibilité de vérité. La vérité, si elle existe et à quelque degré qu'elle existe, ne peut être purement ni extrinsèque, ni médiate, ni relative ; elle doit être immédiate et absolue.

2° La morale de l'école sociologique présente les mêmes insuffisances. L'auteur parle d'impératif catégorique, d'obligation morale. Vaille que vaille, il les rattache au groupe. Sans doute, la société peut violenter l'individu et lui imposer brutalement des consignes et des lois. Ces contraintes sont-elles morales ? Qu'est-ce qu'un acte moral ? C'est un acte désintéressé, dit-on, mais un acte désintéressé n'a-t-il pas une valeur absolue ? Le devoir est le devoir comme la vérité est la vérité, l'un et l'autre sont inconditionnés. La société, qui existe de fait et d'où procéderait la morale, est-elle absolument bonne, est-elle morale ? Les sociétés sont aussi vicieuses que les individus et on ne voit pas ce que gagnerait l'homme à se subordonner mécaniquement aux usages et aux directives sociales. On ne peut obéir aux lois que si elles sont justes. La justice transcende la société, tout comme elle transcende l'individu.

3° Durkheim accorde que la religion est un phénomène nécessaire. Ce qui est primordial ce n'est ni la croyance ni le rite, mais le sacré, élément formel qui détermine et vivifie les mythes et le culte et qui les distingue des pensées et des actions profanes. Aussi la doctrine sociologique, après avoir dérivé de la société la logique et la morale, doit encore démontrer que leur synthèse non différenciée, le sacré, a une origine identique. Or, s'il est déjà absurde d'assigner une origine purement empirique à la vérité et au devoir, il l'est

d'avantage encore d'expliquer la synthèse de la pensée-action et de l'action-pensée, du statique et du dynamique, en un mot, du sacré par une réalité externe.

La société qui existe de fait n'est pas le principe de la pensée, car elle n'est pas absolument vraie, elle n'est pas le terme de l'action, car elle n'est pas infiniment bonne; « a fortiori » n'est-elle pas le principe et le terme de la religion, car elle est encore moins infiniment vraie et bonne, c'est-à-dire sainte. La sainteté, en effet, comme le note justement l'auteur, est la plus haute valeur humaine. Elle est supérieure à la logique, car la logique à elle seule n'introduit qu'au royaume du possible et ne réalise pas, elle est supérieure à la morale, car la morale, à elle seule, ne rend pas capable d'une action ordonnée et féconde. Pas de morale sans logique, pas de logique sans morale, car l'action doit se compléter par la pensée, comme la pensée s'achève dans l'action. D'où valeur suprême de la sainteté.

Cette interdépendance suprême de la raison et du sentiment dans l'être donne à la religion son prix. Elle est réaliste, morale sans être moraliste, raisonnable sans être rationaliste. Elle doit avoir pour objet Dieu qui est la pensée pure identique à l'action pure. Dieu ou le sacré n'est ni un concept, ni un sentiment, il est l'Être. Une chose, rite ou croyance sont dits sacrés, lorsqu'ils donnent accès à cette unité suprême.

Mais comment peut-on raisonnablement assimiler Dieu à la société, le sacré au social? Durkheim cite des fêtes, des délires religieux dont l'origine est populaire, il y a les deriches tourneurs, les extases des révolutionnaires de 89; pourquoi ne pas parler aujourd'hui des hauts faits des éven-treurs ibériques? Néanmoins, un sentiment dès qu'il touche au délire, dès qu'il exalte la foule, devient-il sacré? Durkheim n'aime pas ceux qui recourent au rêve, à la syncope pour expliquer le phénomène religieux; mais quel est son critère de discernement du profane et du religieux? Il proclame que toute communion des consciences ne produit pas le sacré, qu'il faut qu'elle remplisse certaines conditions particulières. « Il faut notamment, disait-il, qu'elle ait un certain degré

d'unité, d'intimité, et que les forces qu'elle dégage soient assez intenses pour tirer l'individu hors de lui-même et l'élever à une vie supérieure¹ » Ces précisions paraissent particulièrement vagues. Qu'est-ce qu'« un certain degré d'unité », des « forces assez intenses », « une vie supérieure » ? Définis psychologiquement, ces termes ne prêtent à aucune distinction nette. Taine ne discernait une perception objective d'une hallucination que par son intensité, l'auteur, qui lui en a fait grief, ne trouve pas d'autre caractéristique, quand il s'agit de discerner le sacré du profane, alors que le phénomène du sacré est à son avis plus fondamental que celui de la connaissance. D'un point de vue positiviste les fous seront toujours des génies et les derviches tourneurs des saints.

L'assimilation de la société à Dieu n'est pas moins sotte. Sans doute, en parlant le langage du peuple, on peut dire que la société est éternelle, toute-puissante, providentielle. Cependant les créatures de Dieu qui participent à ses attributs ne les possèdent jamais que par analogie. Tout comme Dieu est la toute-puissance en acte, l'amour réalisé, l'éternité active, ainsi la société est virtuellement sainte et bonne, virtuellement infinie. Dans ce sens elle est, doit être divine, mais le divin se distingue de Dieu tout comme l'être en puissance de la plénitude de l'acte. Il ne peut y avoir d'histoire divine, de progrès divin, de communauté divine sans Dieu, pas plus qu'il n'y a d'odeur de pomme sans pomme, de floraison sans fleurs, de sentiment humain sans homme.

Il est vrai que la philosophie n'est pas le terrain de prédilection de notre auteur. L'histoire est l'arsenal qui lui fournit ses armes, l'histoire des primitifs surtout. Il affirme que leur religion est le totémisme, religion aussi sociologique que l'école dite de ce nom. À défaut de compétence en une matière qui exige de si méritoires recherches, nous en sommes réduits, faute de mieux, à recourir à l'argument social du consentement des ethnographes. Il n'est pas unanime. Les arguments de Durkheim sont-ils donc décisifs ?

1 *Bulletin de la Société française de Philosophie*, p. 84, 1913

Accordons-le ! Reste à prouver que la religion, sociale à son origine, demeure sociologique à tous les stades de son développement. Or ici les choses se compliquent. Plus la culture augmente, plus aussi les religions deviennent personnelles, plus les rites et les croyances s'intériorisent. Le dogme pour un moderne — disons même pour un catholique — n'est plus une formule qu'on répète machinalement ; il doit illuminer l'esprit. Les moulins à prière sont démodés ; la vraie prière vient du cœur. Les sacrements ne sont efficaces que parce qu'ils sont institués par une Personne. La religion catholique qui, de toutes les religions contemporaines, est la plus sociale, puisqu'elle croit que c'est non l'individu mais l'Église qui possède la vérité et la vie surnaturelle, ne vénère pas l'Église en elle-même, mais parce qu'elle est du Christ et non d'un Christ impersonnel mais du Christ historique. Ce témoignage ne vaut-il pas celui des primitifs et Durkheim n'aurait-il pas pu en tenir compte ?

Harnack, qui n'avait pas les mêmes raisons d'être étranger au christianisme et à la culture religieuse moderne, notait qu'en religion, comme en art, ce sont les grandes individualités et non l'esprit médiocre de la foule qui marquent les siècles. « Par conséquent, disait-il, quiconque veut décrire la piété de l'Occident au ^v^e siècle doit décrire la piété d'Augustin, quiconque veut comprendre la piété des ^{xii}^e et ^{xiii}^e siècles doit étudier la piété de Bernard de Clairvaux et de François ; quiconque essaie de saisir la piété du ^{xvi}^e siècle doit entrer en contact avec la piété de Luther, Calvin et Knox ; et ainsi de suite¹. »

Sainte Beuve reprochait à Taine de réduire les génies à n'être que des corridors dans lesquels le vent souffle. Si, en critique littéraire, on a renoncé à cet extrinsécisme, il serait peut-être temps d'appliquer la même réforme à l'étude de l'histoire religieuse.

1. HARNACK, *Hibbert Journal*, p. 70, octobre 1911.

*β) Rapport nécessaire de la société, phénomène positif,
à la société, noumène idéal*

Mais il serait injuste de réfuter une théorie, point par point, sans jeter un regard d'ensemble sur le système. De tous les systèmes positivistes celui de l'école sociologique est peut-être le plus cohérent. Il peut faire face à des objections auxquelles ni le mysticisme individualiste de James, ni la théorie illusionniste des premiers positivistes ne fournissaient de réponses, malgré cela il souffre d'une équivoque, d'une contradiction latente.

Durkheim est positiviste et d'un positivisme théoriquement irréductible. Il ne croit qu'aux choses, aux faits, d'un geste il écarte les théories qui ont une saveur idéaliste. Est-il bien sûr pourtant qu'il puisse se soustraire à l'idéal ? Quand il magnifie la société qui se trouve au carrefour de toutes les activités spirituelles de l'homme, est-ce de la société concrète qu'il parle ou d'une société idéale, de la société qui existe en fait ou de celle qui doit exister ? La réponse ne peut faire aucun doute. Malgré ses protestations, malgré ses déclarations solennelles, la société ne peut jouer le rôle qu'il lui assigne que si elle est une réalité ontologique.

1° A ce sujet les discussions à la Société française de philosophie sont instructives. Puisque la société est la source et le terme de la vérité, il semblerait qu'elle doit être aussi son critère. Logiquement, pour un sociologue, le suffrage universel doit être le sacrement de la sanctification et le critère de la vérité. Durkheim pourtant ne songe nullement, en matière scientifique, à se subordonner à l'opinion commune. Il distingue entre ceux qui pensent bien et ceux qui pensent mal, entre les libres penseurs et les esprits assujettis. Mais alors est-ce encore le groupe, la communauté concrète qui est le principe de l'assentiment personnel, ou n'est-ce pas plutôt la communauté idéale, la communauté des esprits qui pensent comme ils « doivent » penser ?

2° En morale Durkheim reconnaît l'existence de sentiments de valeur, le fait de l'obligation, le devoir du désinté-

ressement ; mais, comme le notait M. Brunschvigg¹, s'il y a des valeurs universelles de justice et de vérité, ce n'est pas de la société « en extension » mais de la société « en compréhension » qu'elles relèvent.

On dit que la société est la norme suprême de l'action, le mot est équivoque. S'agit-il du groupe social concret ? Dans ce cas, les martyrs qui ont résisté à la violence sont vicieux. On ne peut exalter l'héroïsme du martyr qu'en subordonnant le fait social au devoir social, la société concrète à celle qui est ce qu'elle doit être. Le martyr s'oppose à la société empirique et communie à la société idéale

Tout comme la collectivité dont on parle, l'action de la collectivité est double. Quand elle est subie, accueillie, comme dans certains moments d'effervescence, passivement, elle est sociale sans être morale, elle ne devient morale que lorsque l'individu par consentement libre s'y incorpore, quand il la juge bonne ou mauvaise. Elle l'oblige donc en tant qu'elle est le droit, mais non simplement en tant qu'elle est un fait. « Qu'à côté de moi, disait le Père Laberthonnière, il y ait d'autres individus, aussi nombreux et aussi forts qu'on voudra, rien de plus ne leur appartiendra jamais que de se faire subir à moi du dehors. Quant à se faire accepter, quant à se faire vouloir cordialement et quant à me donner ce sentiment, que, sans y être nécessité, « je suis obligé » de les accepter et de les vouloir ainsi, aucune pression d'eux sur moi, aucune répercussion de leur existence sur la mienne n'en est capable² »

Afin d'éviter le scandale d'une éthique où le conformisme et la routine seraient les normes suprêmes, Durkheim admet la distinction de la contrainte externe et de l'obligation morale. Celui, dit-il, qui agit avec les autres et comme les autres n'est pas nécessairement moral ; le révolté, qui se soustrait aux exigences concrètes d'un groupe défini, se conforme secrètement à la « société vraie »³. L'autorité morale de la société ne provient pas de son activité législatrice, car « le

1 L. BRUNSCHVIGG, *Le Progrès de la Conscience*, t II, p 576, Paris, 1927.

2 *Bulletin de la Société française de Philosophie*, p 107, 1913.

3 *Ib*, p 174, 1906.

mot d'autorité morale s'oppose à celui d'autorité matérielle, de suprématie physique. Une autorité morale, c'est une réalité psychique, une conscience, mais plus haute et plus riche que la nôtre et dont nous sentons que la nôtre dépend. Par suite, on s'explique que, quand elle (la société) réclame de nous ces sacrifices petits ou grands qui forment la trame de la vie morale, nous nous inclinons devant elle avec déférence¹ » Parfait, mais dans la mesure où l'on se représente la société comme un Organisme personnel qui est à la fois la cause efficiente et la cause finale de l'action², on ne se conforme plus aux dogmes positivistes, la société n'est plus un dehors, une chose, un phénomène, elle est une réalité ontologique.

3° En reprenant la notion du sacré, en examinant les attributs de transcendance, d'ubiquité, etc., dont le sociologue dote la société, nous pourrions noter les mêmes équivoques. « Comment, disait Boutroux, la société réelle pourrait-elle prétendre suffire à la conscience du croyant ? Offre-t-elle donc, actuellement réalisés, la justice, l'amour, la bonté, la science, le bonheur, tels que, pour la foi, ils sont réalisés en Dieu ? »

« Évidemment, ce n'est pas de la société réelle et donnée que l'on parle, lorsque l'on explique par la seule action de la société les parties religieuses de l'âme humaine, c'est de la société idéale, c'est de la société en tant qu'elle poursuit cette justice, ce bonheur, cette vérité, cette harmonie supérieure, dont la religion est l'expression. C'est en tant que les sociétés réelles participent déjà, en quelque mesure, de cette société invisible et tendent à s'y adapter, qu'elles inspirent le respect, qu'elles justifient les obligations dont elles chargent les individus. La société idéale a, certes, un rapport étroit avec les aspirations religieuses de l'homme. La conscience religieuse se considère elle-même comme un instrument, dont le rôle est de travailler à sa réalisation. Mais la société idéale

1 *Bulletin de la Société française de Philosophie*, p. 192

2 *Ib.*, p. 188

n'est plus quelque chose de défini et de donné qui puisse être assimilé à un fait physique ; expliquer la religion par des exigences de cette société, ce n'est plus la résoudre en phénomènes politiques ou collectifs empiriquement observables¹. »

Les théories positivistes qu'elles s'inspirent d'un postulat ou spéculatif, ou dynamique, ou sociologique, laissent donc dans le phénomène religieux des résidus inexplicables qui exigent une critique ultérieure.

D. — DE LA PORTÉE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

On peut examiner le phénomène religieux du dehors dans sa matérialité, dans la grossièreté de ses rites, dans l'enfantillage de ses croyances. En l'étudiant ainsi, bon nombre d'historiens de la belle époque naturaliste en firent une interprétation absurde de la nature, un ensemble d'hypothèses imaginaires et de recettes inefficaces. D'autres, sans aller jusque là, lui assignèrent une fonction nécessaire mais relative. De toutes façons elle relevait uniquement de la science qui pouvait en dernière analyse juger de sa valeur. « La genèse des religions, déclarait Guyau, a une importance plus grande que toute autre question historique : ce n'est pas seulement la vérité de faits et d'événements passés qui s'y trouve engagée, c'est la valeur de nos idées et de nos croyances actuelles. Les raisons qui ont jadis produit une croyance sont encore le plus souvent celles qui la maintiennent de nos jours ; se rendre compte de ces raisons, c'est donc, sans le vouloir, porter un jugement favorable ou défavorable sur la croyance elle-même... Fixer parfaitement l'origine des religions, ce serait du même coup, ou les condamner, ou au contraire les raffermir et les sauver². »

¹ E. BOUTROUX, *Science et Religion*, pp. 206-207, Paris, 1911.

² *Ib.*, pp. 1-2.

I. — UTILITÉ DE L'HISTOIRE

Quelle est la portée de l'histoire ? Elle peut certes déterminer les conditions d'apparition de la religion. Puisque la religion se manifeste par des représentations, des sentiments, des prières, des sacrifices, des institutions, puisque ces manifestations diverses se rattachent à des théories physiques, à des états psychologiques, à des milieux culturels, à des traditions sociales, l'histoire peut retrouver son origine empirique et tracer la courbe de son évolution à travers les temps.

Que cette recherche soit importante, comment le nier ? L'homme ne s'explique pas par lui-même, abstraction faite de ses antécédents. Tout état spirituel récapitule le passé qui survit, transformé sans doute, mais actif dans le présent. La religion chrétienne, si originale que soit sa doctrine et sa morale, si transcendante que soit sa sainteté, n'a pas annihilé les religions qui l'ont précédée, elle ne s'est pas juxtaposée à elles, mais, comme un organisme à la fois divin et terrestre, elle a transformé, intégré, surélevé dans une vie plus haute les parcelles de vérité et de moralité qui gisaient éparses dans le paganisme. On ne peut soustraire la religion à la loi de continuité de l'histoire. Tout comme on ne peut saisir le noumène en dehors du phénomène (et cela pour la simple raison qu'ils ne se juxtaposent pas l'un à l'autre et ne subsistent pas l'un sans l'autre), ainsi il est absurde de chercher à avoir de la religion une connaissance qui ne soit nullement temporelle. La religion n'est pas une substance immobile qui s'extrapose des accidents historiques, elle est conditionnée par le temps.

Pourquoi d'ailleurs se défier de l'histoire ? Grâce à elle, l'individu peut converser avec l'humanité, dans l'histoire il trouve condensée une expérience universelle qui n'est jamais purement relative, qui toujours contient des germes de vérité, de moralité et de sainteté. Le philosophe qui ferait abstraction du passé et qui orgueilleusement prétendrait se suffire, qui mépriserait la tradition et construirait son idéal sans en tenir compte, manquerait de loyauté et de sérieux. Il manquerait de loyauté, car, après avoir reçu de la société religieuse, dans

laquelle il est né, tout ce qu'il a de meilleur, il soutiendrait ne rien lui devoir ; il manquerait de sérieux, car, en art, en politique, en science comme en religion, le progrès suppose la continuité, toute conquête est un prolongement¹.

II. — RELATIVITÉ DES CONCLUSIONS DE L'HISTOIRE

Mais, ceci dit, l'histoire se suffit-elle ? le dernier mot, en fait de religion, est-il prononcé par l'historien ? Oui et non ! Oui, s'il s'agit d'une histoire ontologique, d'une tradition sélectionnée qui a des assises métaphysiques. Non, si l'on s'enferme dans une phénoménologie qui ne relate que des faits, qui, sans critère philosophique et sans analyse transcendante de la religion, se borne à dérouler sous les yeux d'un spectateur, qui généralement ne veut pas être acteur, le spectacle bizarre de phénomènes relatifs

L'histoire est une bienfaitrice quand elle amorce la spéculation philosophique, quand elle prépare à l'action religieuse ; elle est dissolvante quand elle écarte le problème de la pensée pure, de l'action pure, quand elle oublie que la religion, problème posé à l'esprit, est non moins un devoir qui s'impose à l'action et qui requiert par conséquent des attitudes personnelles. Car enfin comment l'histoire des religions pourrait-elle se flatter de résoudre le problème religieux à elle seule, sans le secours de la réflexion philosophique et de l'action morale ? Comment pourrait-elle déterminer la nature de la religion ?

1^o Serait-ce en fonction de ses premières origines ? De quel droit ? Si l'évolution ou la continuité progressive des phénomènes est le postulat de la science, ne faut-il pas, pour les bien connaître, les étudier au terme de leur développement ? On ne peut se prononcer sur la valeur de la civilisation moderne par des enquêtes sur l'état social des barbares ; on n'explique

¹ Aussi le chrétien ne cesse pas d'être philosophe en se référant à une foi, à des croyances, à des institutions historiques. Ce sont elles qui lui fournissent le fil conducteur de sa recherche, ce sont elles encore qui lui facilitent la trouvaille. C'est un fait : les philosophes, qui font abstraction de toute tradition religieuse, en restent à des prolégomènes

pas l'avion par le cerf-volant, l'auto par le pousse-pousse. Quelle dérision d'apprécier la religion telle qu'elle existe aujourd'hui d'après les pratiques informes des primitifs ! Toute évolution implique progrès, nouveauté. En n'examinant que les origines, on réduit l'arbre à la semence, le parfait à l'imparfait, on s'exerce à la caricature.

Quel est le professeur qui, dessiné sous la forme d'un embryon, complimenterait son disciple sur la valeur scientifique de son travail ? C'est à ce genre d'exercice que se sont adonnés trop souvent les historiens positivistes, en jurant de leur respect pour les croyants et en s'indignant de leurs protestations réservées. A les entendre le totem explique l'oraison dominicale, un interdit arbitraire la charité, un rite magique l'ablution baptismale, la théophagie primitive la communion des chrétiens ! Voilà enfin révélé le mystère de la vie profonde de Pascal, et Pascal n'a pas à s'insurger !

La philosophie naturaliste, écrit Scheler, « est avant tout, et d'une façon générale, une spéculation « à la baisse ». Elle se laisse guider en tout et partout par cet axiome fondamental, essentiellement faux, que le plus simple, et ce qui possède le moins de valeur présente, a pour cette raison les caractères d'un « prius » ontologique et d'une « cause » ontologique. Certes, ce qui est simple et d'une valeur élémentaire est beaucoup plus accessible à l'« entendement humain » qui ne vise qu'à contrôler et à dominer le monde, et cela précisément parce que le simple est plus répandu, plus facile à maîtriser que ce qui est compliqué et présente une valeur supérieure. Mais qui nous dit que l'être et la valeur doivent être nécessairement au service des besoins, des exigences de commodité d'un « entendement » qui schématise en vue de fins pratiques ? »

On peut comprendre les raisons psychologiques qui ont fait la vogue des études dont l'objet est la religion des primitifs. Quand on dissèque, on préfère opérer sur un cadavre, car il ne réagit pas. Les docteurs en histoire n'aiment pas les réactions et ils n'ont pas tort ; mais, en disséquant des religions mortes,

aperçoivent-ils la vie immanente, le rythme spirituel du phénomène religieux ? Si vraiment ils avaient réalisé combien la religion est une force vitale, combien on doit y répondre non par une théorie — pauvre manie de spéculatifs — mais par un élan créateur, il est probable qu'ils eussent davantage scruté la parole du Christ, quitte à négliger un peu les tabous et les totems qui, ils le savent bien, ne leur fourniront aucune solution définitive et pratique. Mais peut-être qu'ils n'en désirent pas, et cette nolition secrète serait le fondement inconscient de beaucoup de recherches qui tiennent du divertissement de Pascal.

2^o Dira-t-on que l'histoire n'étudie pas seulement l'origine de la religion mais aussi son développement ? Après avoir montré la continuité des phénomènes religieux, ne peut-elle conclure à leur relativité ?

L'historien dans la mesure où il fait œuvre de science pure ne peut qu'établir le rapport de succession temporelle des phénomènes. Mais, comme le temps s'écoule du passé au présent et non du présent au passé, il cède à une tendance trop naturelle de ramener le présent au passé et d'affirmer la continuité non seulement temporelle mais qualitative des phénomènes religieux. C'est ainsi qu'on juge identiques quant au fond des religions qui se manifestent analogues par quelques traits extérieurs. N'est-il pas évident pourtant que, malgré leur diversité, elles peuvent avoir des caractéristiques matérielles identiques, étant donné le nombre restreint de gestes et de rites dont l'homme dispose pour exprimer ses sentiments ? n'est-il pas évident aussi qu'un phénomène de psychologie interne comme le culte doit être étudié avant tout dans sa liaison avec les dogmes et les sentiments, que ce sont eux qui le spécifient plus que les actes extérieurs ?

Ces déviations du sens historique, on les excuserait encore : toute science n'est-elle pas liée à une méthode ? et, une méthode, en forçant le savant à observer le réel sous un certain angle, ne le contraint-elle pas à l'abstraction ? Hélas ! l'historien positiviste n'en reste pas là. Pour lui, en dehors de l'histoire et de sa méthode, il n'y a plus de réel, si bien que le postulat de

L'évolution se transforme en doctrine mécaniste de l'évolution. Les phénomènes continus dans le temps, doivent être continus qualitativement, toutes les religions, par le seul fait qu'elles font partie de l'expérience sont relatives, identiques de valeur et diverses seulement dans leurs manifestations.

Inutile de faire remarquer une nouvelle fois l'arbitraire de cet évolutionnisme dogmatique. Outre qu'il a souvent compromis la recherche scientifique elle-même, en identifiant des phénomènes spécifiquement différents, en écartant « a priori » la possibilité d'une évolution non accidentale ou d'une juxtaposition de phénomènes, contigus dans le temps mais intrinsèquement indépendants¹, on peut lui reprocher d'être philosophiquement absurde. En effet, l'évolution des phénomènes dans le temps n'est possible que s'ils sont distincts qualitativement, et, s'ils sont distincts qualitativement, il doit y avoir entre eux un classement de valeur distinct du classement historique. L'ordre de succession des phénomènes les unit extrinsèquement mais ne les subordonne pas.

3^o Mais, insistait-on peut-être, par induction l'historien ne peut-il, en collationnant les phénomènes, en fixant leurs éléments universels, déterminer leur essence ? Si les faits démontrent que tel rite ou tel sentiment se retrouve invariablement dans tous les cultes, pourquoi la science n'aurait-elle pas le droit de définir intrinsèquement la religion et de porter sur elle un jugement de valeur ?

Il suffit d'avoir fréquenté un peu les historiens pour savoir combien les synthèses majestueuses, que seul le scientisme naïf a pu autoriser, sont prématurées dans l'état actuel des connaissances historiques. Seront-elles jamais possibles ? C'est bien douteux, car, si la philosophie semble pouvoir montrer

1 « Le concept de l'évolution religieuse, note M. LOEY, n'est à le bien considérer qu'une hypothèse, une théorie propre à encadrer les données principales que fournit l'étude des religions. À ce titre, il peut offrir des avantages pour la classification des faits observés. Mais on doit se garder de prendre le cadre abstrait pour la loi nécessaire et le programme inflexible de toute histoire religieuse, attendu que l'histoire ne montre pas une application continue de cette prétendue loi » (*La Religion d'Israël*, II, pp. 64-65, Paris, 1908).

l'unité des phénomènes religieux, en les rattachant à une faculté métémpirique, commune à tous les hommes, l'histoire, au contraire, qui doit les décrire concrètement, qui ne peut tenir compte de l'implicite mais seulement de l'explicite, semble devoir éliminer les généralisations hâtives d'antan et présenter les phénomènes religieux dans leur originalité¹.

On ne pourrait donner de l'habitat humain à travers les âges une définition synthétique qui s'appliquât également aux huttes du sauvage et aux gratte-ciel d'Amérique que sous forme d'une définition logique. Une définition de la religion, si elle est synthétique, doit présenter les mêmes caractères. Chose curieuse ! le positivisme après avoir juré fidélité à l'expérience, à l'immédiat, s'en désintéresse, il vide les phénomènes de leur contenu, il les explique par la race, le milieu, la société : ce qui est horriblement vague, ce qui ne les différencie plus concrètement, ce qui les réduit à des esquisses abstraites, à un petit schème tel que le totémisme ou l'animisme, schème non moins nébuleux que les schèmes philosophiques et d'une valeur moins universelle.

De plus ces définitions synthétiques, dont le contenu est nécessairement si pauvre, ne peuvent avoir de valeur que si l'induction qui les fonde en a. Or l'induction, comme le disait Whitehead, présuppose la métaphysique, un rationalisme antérieur « Vous ne pouvez avoir une justification rationnelle de l'appel que vous faites à l'histoire, à moins que votre métaphysique ne vous ait assuré « qu'il existe » une histoire à laquelle vous pouvez vous reporter ; et de même que vos conjectures pour l'avenir présupposent une base de connaissance « de ce qu'il existe » un avenir déjà soumis à certaines déterminations. L'ordre de la nature ne peut être justifié par la simple observation de la nature Car il n'y a rien dans le fait actuel

¹ Si l'on doute de l'irréductible originalité du phénomène religieux, il suffit de lire l'autobiographie des convertis catholiques. Si la conversion à une religion, aussi une dans ses pensées et dans ses rites, est aussi multiple dans ses apparences, dans les états psychologiques qui l'accompagnent, comment peut-on espérer réduire à l'unité les phénomènes de religions disparates?

qui ait un rapport inhérent avec le passé ou l'avenir¹ »

Enfin alors même que la synthèse historique des religions du passé serait achevée, elle serait empirique et non normative. Poincaré l'observait en termes très simples. « C'est une question de grammaire, disait-il. Toutes les propositions de la science, comme leurs principes, comme les données de l'expérience elle-même, sont à l'indicatif on aura beau les retourner en tous sens, on n'en fera pas sortir un impératif. La science nous dit ce qui est, elle ignore ce qui vaut, ce qu'il faut, ce qui se doit. Convient-il de nous modifier, de nous perfectionner, de nous diriger dans un sens ou dans l'autre, convient-il simplement d'agir ? la science n'en sait rien². »

Comment donc pourrait-elle nous dire que telle religion a de la valeur et que, par conséquent, il faut en vivre, ou que toute religion est illusoire et qu'il faut y renoncer. Elle dira, « Si l'on veut être religieux, il faut être animiste ou totémiste, etc... » Et encore ce précepte conditionnel, elle ne le formulera pas sans réserve, car toute loi historique est approximative. L'histoire donc n'a pas d'autorité pour déterminer l'essence de la religion, elle dit ce que la religion a été et non ce qu'elle doit être.

« L'histoire, la science empirique de l'esprit, disait Husserl, est incapable par ses propres moyens de décider dans un sens ou dans l'autre s'il y a lieu de distinguer la religion comme forme particulière de la culture, de la religion comme idée, c'est-à-dire de la religion possédant sa signification propre et qui est vraie. Seule la connaissance philosophique a le devoir de résoudre pour nous le problème du monde et de la vie³. »

¹ A. N. WHITEHEAD, *La Science et le Monde moderne*, pp 65, 74, Paris, 1930

² A. D. SERTILLANGES, *Dieu ou Rien*, I, p 203, Paris, 1933

³ E. HUSSERL, *Logos*, I

E. — LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

I. — SA NÉCESSITÉ

Avouera-t-on cette relativité du savoir positif sans accepter pourtant de s'en remettre à la philosophie ? Estimera-t-on qu'une phénoménologie est tout le savoir dont l'esprit est capable en matière religieuse ? Quel « a priori » arbitraire ! Car ce scientisme doit se justifier et il ne le pourrait que si le phénomène religieux ne révélait que des caractères empiriques. Si, au contraire, comme nous l'avons établi, son analyse révèle un élément original, dont l'expérience ne peut ni ne pourra jamais expliquer la genèse, on est obligé de se placer successivement à un double point de vue : le point de vue historique qui juge de la valeur extrinsèque et relative de la religion, le point de vue philosophique qui scrute sa nature.

Cette nécessité de la philosophie, la plupart des psychologues et des historiens la proclament. Dans son étude des rapports de la psychologie et de la philosophie W. James écrivait déjà : « Chacune des sciences spéciales, détachées, pour de simples raisons de convenance, du corps organique de la vérité, doit se garder d'« absolutiser » ses principes et ses résultats, mais, au contraire, réserver toujours une critique ultérieure qui les compose avec les principes et les résultats des autres. La métaphysique est le forum où toutes les sciences sont admises à faire valoir leurs revendications. Qui dit métaphysique dit effort invinciblement obstiné à penser avec clarté et cohérence. Les sciences spéciales acceptent d'organiser des données pleines d'obscurité et de contradictions, obscurités et contradictions dont le but précis et restreint leur permet de ne pas tenir compte. De là le mépris où les esprits ordinaires tiennent la métaphysique... Ne demandez pas à un géologue ce que c'est que le temps : cela le dépasse ; ni à un professionnel de la mécanique si et comment sont possibles des actions et des réactions : il n'en a cure. Un psychologue a assez à faire, sans s'occuper de la question de savoir comment il se peut que lui et les consciences qu'il étudie connaissent un même monde

extérieur. Il n'en reste pas moins que des problèmes, qui n'existent pas à certains points de vue, sont, à un autre point de vue, des problèmes essentiels ; et les « casse-tête » de la métaphysique sont les problèmes les plus importants qui soient, pour quiconque veut pénétrer à fond la constitution intime de l'univers envisagé comme un tout¹ »

Chantepie de la Saussaye dans son « Manuel d'Histoire des Religions » distingue trois études successives dans la science de la religion : histoire des religions, phénoménologie religieuse et philosophie des religions et cette division est classique. La science des religions, dit Heiler, n'a pas achevé sa mission au terme de ses analyses historiques, psychologiques et sociologiques « Elle se couronne par une métaphysique qui cherche quelle est la part de réalité qu'il faut accorder à la croyance mise en lumière par la phénoménologie, croyance à la transcendance, à l'absolu, et à l'existence de liens rattachant l'homme à cette transcendance. C'est là le problème le plus important et le plus brûlant de la philosophie et de la religion, c'en est aussi le plus difficile et qui aboutit à une discussion de toutes les espèces de conceptions philosophiques du monde, qu'elles soient métaphysiques ou antimétaphysiques. . Les historiens et les psychologues, dont les recherches sont dirigées avant tout vers la compréhension des réalités concrètes, ne pourront jamais prétendre être exclusivement empiristes dans les sciences religieuses. Car, dans ces questions de philosophie religieuse, il ne s'agit de rien moins que de la justification philosophique de la religion, de son sens et de sa valeur dans l'ensemble de notre vie² »

II — SA MÉTHODE

Mais, si les historiens et psychologues s'entendent à reconnaître la nécessité de la philosophie, il s'en faut de beaucoup qu'ils s'accordent au sujet de son objet formel et de sa méthode. La plupart d'entre eux veulent de la philosophie à la condition

¹ W JAMES, *Précis de Psychologie*, pp 613-614, Paris, 1921

² F HEILER, *La Prière*, pp 22-23, Paris, 1931

qu'elle ne soit pas une science de la pensée pure, de l'action pure ou de l'être en tant qu'être, selon la formule d'Aristote ; ils ne veulent pas de métaphysique. Ce mot mal famé est synonyme de creuse logomachie. Ils veulent de la philosophie, pourvu qu'elle adopte la méthode scientifique et qu'elle soit empiriste. Ils rappellent Hegel pour lequel inversement les faits n'avaient aucun intérêt en eux-mêmes, qui ne croyait au concret qu'à la condition qu'il fut abstrait, à l'immédiat que médiatisé, à la science que dans la mesure où elle cessait d'être expérimentale.

Peut-on, sans se payer de mots, croire à la philosophie, lorsqu'on rejette la méthode apriorique, peut-on avoir foi dans la science, lorsqu'on ne veut pas de l'observation ? La science qui, dans ses recherches, se laisserait conduire par les « a priori » de la raison, cesserait, estime-t-on, d'être la science ; elle n'aurait plus de valeur. N'est-il pas aussi certain qu'une philosophie qui se herait à l'expérience et à l'induction scientifique cesserait elle aussi d'être rigoureuse et de mériter du crédit ? Nous le pensons. Il y a une filière logique entre l'empirisme spiritualiste de Bacon et le matérialisme du dix-neuvième siècle ; une philosophie, qui renonce à avoir une méthode propre, perd sa raison d'être.

Sans doute la science pas plus que la philosophie ne peuvent se juxtaposer sans lien. Le phénomène n'existe pas en dehors du noumène ni inversement. D'un côté la science n'a pas pour objet le pur sensible mais le sensible objectivé par la raison, par ailleurs la philosophie n'a pas pour objet l'intelligible abstrait mais l'intelligibilité d'un donné. Cependant, la science analyse un objet pour autant que son contenu est empirique et contingent, tandis que la philosophie étudie ses principes nécessaires¹.

¹ Ceci ne veut pas dire que la métaphysique puisse nier la réalité des objets contingents et particuliers ou contester la certitude immédiate de l'expérience concrète. Dans l'hypothèse hégélienne la science du contingent comme contingent non seulement est incomplète mais illusoire, selon le réalisme, science et philosophie sont deux savoirs réels. Le contingent n'existe pas à l'état de pure contingence, puisqu'il ne s'objective que dans son rapport

La méthode philosophique ne peut pas être plus empirique que la méthode scientifique ne peut être apriorique. Dans tout rite, croyance, sentiment religieux, il y a — nous l'avons répété à satiété — un élément concret et abstrait, absolu et relatif. Ces deux éléments irréductiblement distincts appellent deux études et deux méthodes distinctes. Étudier le métémpirique d'une façon empirique, l'abstrait par le concret, l'absolu par le relatif, c'est dogmatiquement canoniser le phénoménisme et ses corollaires immédiats, le positivisme et le matérialisme.

On connaît la manœuvre classique, manœuvre redoutable, si on ne l'empêche de se développer. Tour à tour par l'expérience on investit les citadelles de la métaphysique, les catégories de la raison comme le principe de causalité, les normes de la volonté comme le principe de finalité, les réalités ontologiques comme l'idée de substance, et de Dieu. L'expérience ne révèle aucune liaison sensible intrinsèque entre les phénomènes, et donc il n'y a pas de causalité, un phénomène ne peut dépendre que de son antécédent, aussi pas de finalité, il n'y a aucune immobilité dans l'univers physique, et donc pas de substance, le réel est indéfini mais non infini, et par suite Dieu, s'il existe, ne doit exister que comme être fini. Tous ces arguments sont irréfutables si la méthode de la philosophie n'est pas métémpirique. Dès que l'on fait de Dieu et de la substance, des choses, dès que la causalité efficiente ou finale est conçue sous la forme d'une activité physique, les affirmations du philosophe deviennent absurdes, la métaphysique traditionnelle paraît

au nécessaire d'où nécessité de la métaphysique, par ailleurs l'universel abstrait serait irréel sans rapport au concret d'où nécessité de la science. La science et la métaphysique, qui se prolongent sur deux plans différents, ne s'opposent pas. Le métaphysicien n'a pas à mépriser la science, car la connaissance de l'être en tant qu'être serait creuse sans une intuition concrète de l'être, à son tour le savant n'a pas à dédaigner la métaphysique, car le contingent comme contingent est nécessaire. Son actualité qui est immédiate le met en corrélation avec une immédiate absolue, sa possibilité, sans laquelle il ne pourrait être pensé, implique une Possibilité absolue. La métaphysique spéculative a pour objet l'étude intrinsèque de la possibilité absolue d'un fait d'expérience, la métaphysique pratique poursuit activement les fins qui réalisent dans l'absolu l'action concrète.

aussi enfantine que la science cosmologique de la Genèse.

Est-on bien assuré pourtant que cette critique empiriste atteigne effectivement la métaphysique ? A-t-elle jamais professé les absurdités nettement définies qu'on lui attribue ? N'est-ce pas en fonction des schèmes de l'imagination qui n'ont rien de philosophique, qu'on comprend ses données, en faisant de la substance de l'immobile dans du mobile, de Dieu un être juxtaposé à d'autres êtres, de la causalité une action d'un dehors sur un dedans ? Pour Aristote, comme pour saint Thomas, les lois métaphysiques sont des principes ontologiques, déduits mét empiriquement d'un donné. La méthode philosophique est transcendante, en ce sens que l'acte et la puissance, la substance et l'accident, Dieu lui-même ne sont pas connus intuitivement, mais par réflexion de l'appétit rationnel sur lui-même, c'est-à-dire, en termes modernes, comme des éléments constitutifs de la pensée pure, de la volition pure ou de leur synthèse pure, l'être en tant qu'être.

On ne peut dédaigner les mathématiques, parce qu'elles sont à base d'abstraction ou parce que, dans la nature, il n'existe pas de chiffres ; on ne peut mettre en doute la valeur de la géométrie du fait qu'il n'existe ni points, ni lignes, ni surfaces. La science mathématique, en effet, n'a pas pour objet un donné comme tel, mais l'intuition pure d'un donné. Si cette intuition fait défaut ou si l'on est incapable de l'abstraction totale qu'implique l'idée de nombre, on renonce à la géométrie et aux mathématiques ; mais on ne se figure pas pouvoir les critiquer victorieusement, en disant que, dans l'expérience, il n'y a pas deux pommes qui aient le même poids, ni une ligne droite qui ne soit courbe, ni un point qui ne soit une surface. On ne peut juger de la portée des mathématiques qu'en acceptant préalablement l'abstraction qui les conditionne et la méthode de construction pure qui les définit.

De même aucune des objections que l'empiriste adresse aux abstractions de la métaphysique n'est recevable. La métaphysique, si elle a un contenu, si l'idée de causalité ou de Dieu est objective, doit établir mét empiriquement ses assertions. Comment juger de l'objectivité de la pensée pure,

si on se refuse de l'étudier en elle-même ; comment se prononcer légitimement sur la valeur de la volonté pure sans une dialectique abstraite du vouloir , comment contester la valeur de la métaphysique, sans une analyse intrinsèque de l'être en tant qu'être ?

Tandis que les sciences naturelles doivent avoir le culte du concret, le souci de l'observation, l'horreur de ce qui dépasse l'expérience, la philosophie doit se complaire dans l'« a priori », se défier de toute proposition qui ne peut se prouver par une déduction transcendantale. Se désintéresser du concret, c'est tourner le dos à la science , craindre l'abstrait, ne pas vouloir de raisonnement pur, c'est renoncer à la philosophie. On ne peut rien attendre d'une philosophie qui ne soit une métaphysique. Quelles que soient les conclusions de l'empirisme, elles ne sont pas plus admissibles en philosophie, que ne le seraient en science des élucubrations philosophiques sur les ions ou les électrons.

La science constate les lois de contiguïté des phénomènes dans l'espace et le temps , la philosophie doit déduire leurs conditions intrinsèques en fonction de l'intelligence (logique), du vouloir (morale), de l'être (ontologie). L'une s'attache à l'élément matériel, contingent de l'action et de la pensée : ses lois sont donc contingentes , l'autre étudie leur élément formel ou nécessaire : ses lois sont donc nécessaires¹.

III — CONDITIONS ET CERTITUDE

Appliquons ces principes à la philosophie religieuse. A quelle condition ses conclusions, négatives ou affirmatives,

¹ Contingent ne veut pas dire faux ni irréal, ni douteux, mais tel que l'opposé puisse se produire. Nécessaire signifie ce dont l'opposé est impensable (quand il s'agit d'un principe spéculatif), ce dont l'opposé ne peut réaliser (quand il s'agit d'un principe pratique), ce dont l'opposé ne peut être (quand il s'agit d'un principe ontologique).

Quand nous disons que la métaphysique a pour objet l'élément formel de la pensée et de l'action, nous n'entendons pas nier qu'elle ait un contenu réel. C'est l'analyse intrinsèque du vouloir et de la pensée qui doit justifier ou non la métaphysique. Pour ce qui est de la pensée, nous établirons dans une thèse ultérieure que son élément formel est objectif en lui-même, au delà de l'expérience.

sont-elles valables ? A la condition qu'elles se fondent sur une critique transcendantale du sacré. Qu'elle ne procède donc pas d'une expérience individuelle ni même d'une expérience collective en tant que leur contenu est empirique et contingent ; mais que de ces expériences elle déduise les conditions absolues du sacré. Quand bien même il serait prouvé par l'histoire comparée des religions que le sentiment religieux est intéressé, on ne peut en conclure qu'il doive l'être ; quand bien même il serait scientifiquement établi que toutes les religions sont monothéistes, il ne serait pas encore démontré que Dieu doit exister. Insuffisance donc des philosophies qui se contentent d'approximation et d'induction, qui redoutent la dialectique, le raisonnement par implication nécessaire.

En philosophie religieuse, le problème n'a pas de place, ni même les faits comme tels. Les faits sont indémonstrables et doivent être immédiatement donnés « Dieu existe » ou « l'âme existe » n'est pas un énoncé strict de thèse philosophique. Toute thèse philosophique doit se formuler en termes de nécessité intellectuelle ou d'obligation morale : « Dieu doit exister », « l'homme doit être désintéressé »

La métaphysique, si elle se conforme à cette méthode rigoureuse, sera absolument certaine, plus certaine que la science¹. La science accepte des postulats ; elle doit en accepter, puisque son objet est l'être limité ou l'être en tant qu'il est tel. La philosophie ne peut en agréer ; elle doit elle-même créer la méthode que son objet, l'être en tant qu'être ou l'être absolument nécessaire, lui impose. Fidèle à son objet, elle sera infailible, ses principes seront apodictiques.

Les certitudes scientifiques sont toujours partielles et dérivées, car la certitude des parties est conditionnée par la certitude du tout, la valeur des parties est liée à la valeur du

1 Le problème de la certitude de la métaphysique pourrait se poser en droit, si elle avait pour objet l'être en tant qu'il est tel, car l'être en tant qu'il est tel ne s'oppose pas seulement au néant, mais aussi à d'autres êtres réels ou du moins possibles. Dans une science de l'universel et du nécessaire, la subjectivité n'a de soi aucune place. Elle est une contradiction, un non-sens « in terminis »

tout L'affirmation concrète présuppose une affirmation synthétique, la volition concrète implique une volition dernière

Au contraire, les certitudes de métaphysique religieuse, parce qu'elles sont fondamentales et ultimes, parce que leur objet par son abstraction même est universel, seront inconditionnées et suprêmes « Celui-là, comme le disait Eucken, se fait une idée mesquine de la religion, qui croit qu'il peut y avoir quelque chose de plus sûr qu'elle et qui ne revendique pas pour la religion une certitude plus primordiale que celle de deux et deux font quatre¹. »

C'est donc à la philosophie, c'est-à-dire à la métaphysique de déterminer l'origine transcendante de la religion, de déduire son objet, de se prononcer en dernier ressort sur sa valeur Elle doit prouver par une analyse intrinsèque que l'absolu est objectif ou subjectif, sentiment, loi, ou personne, elle seule a autorité pour conclure à la relativité de la religion ou à sa valeur inconditionnée Ceux qui, sous prétexte de ne pas déborder les cadres arbitraires qu'impose l'extrinsécisme historique, refuseraient d'étudier la constitution ontologique du phénomène religieux, perdraient toute voie au chapitre On ne peut se faire une idée normative de l'homme, quand on l'a décapité ; on ne peut davantage connaître la religion et parler de son essence, quand, par une abstraction meurtrière, on l'a détachée de son centre ontologique.

F. — L'AUTONOMIE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Une dernière question se pose Si la phénoménologie et la philosophie religieuse sont distinctes, si l'une définit ce que la religion a été et l'autre ce qu'elle doit être, sa loi idéale et nécessaire, ne faut-il pas isoler ces deux démarches de l'esprit ? Un historien ne doit-il pas faire abstraction de ses convictions philosophiques et demeurer neutre ?

¹ R. EUCKEN, *Problèmes capitaux de la Philosophie de la Religion*, p. 45. Paris, 1910.

Les positivistes le crurent et par défaut de culture philosophique bien de leurs conclusions furent des non-sens. Pour comprendre un tableau, il ne suffit pas d'une analyse chimique des couleurs, il faut connaître son sujet et son auteur. « Or, comme le notait Nietzsche, toute la tribu des gens de science s'applique à comprendre la toile et les couleurs, sans comprendre l'image. On peut même dire que celui-là seul qui a fixé ses regards sur l'ensemble du tableau de la vie et de l'être pourra se servir des sciences spéciales sans en éprouver de dommages car, sans ces vues et ces règles générales, les sciences spéciales ne sont que des traquenards, et nous nous sentons alors pris dans les mailles d'un filet interminable, où notre existence s'embrouille dans un labyrinthe sans fin... Il te suffira de savoir lire dans ta propre vie pour y deviner les hiéroglyphes de la vie universelle¹ »

Cette neutralité, malfaisante de soi, ne fut d'ailleurs jamais que théorique. Les hommes de science soutinrent durant quelques années que leurs conclusions leur étaient imposées par l'expérience, que leurs théories leur étaient dictées par les faits, uniquement par les faits. Ce fut une illusion ou une pose dont ils sont aujourd'hui revenus.

Une phénoménologie religieuse pour être autonome, même comme phénoménologie, devrait se contenter de relater des événements et ne pourrait ni les critiquer ni les interpréter. Dès qu'elle fait œuvre constructive — et quelle est l'histoire qui n'organise pas les données fournies par les documents ? — le savant est guidé consciemment ou non par une hypothèse, un « a priori » que les convictions philosophiques lui suggèrent. Comme le disait Illingworth, « pour anxieux que soit un homme d'arriver aux faits tout nus de l'histoire passée, il ne peut les comprendre qu'en les mettant en relation avec son propre esprit. Et son esprit n'est pas vide : c'est un esprit pourvu déjà de catégories personnelles, et d'un contenu propre, disposé par conséquent à regarder les choses par un certain biais. Il doit donc, de toute nécessité, lire ce caractère mental dans

1 F. NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, pp. 33-34, Paris, 1922.

tous les faits qui lui sont soumis, les ramener à ses canons, se les approprier, se les assimiler, les tourner pour ainsi dire et les retourner jusqu'à ce qu'il puisse les voir dans la lumière de ses façons habituelles de penser¹ »

Quelle est la façon habituelle de penser de l'historien ? Quelle est sa philosophie ? Ne voit-on pas qu'il ne pourra jamais débrouiller les phénomènes complexes du passé que par l'analogie que lui fournit sa propre expérience ? Comment un savant areligieux ou irréligieux pourrait-il pénétrer dans l'âme si complexe, et si confuse, et si ignorée d'un primitif, s'il n'a pour s'éclairer aucune lumière personnelle² ?

Comment pourrait-il analyser les phénomènes religieux sans hypothèse préconçue ? Ne va-t-il pas de soi qu'il devra posséder sa petite théorie préétablie sur l'essence de la religion ? Pour un sentimental, qui classe les phénomènes religieux, les croyances paraîtront secondaires et seule la prière, à l'exclusion du sacrifice, sera de conséquence. Pour un dilettante, les manifestations du divin lui sembleront tour à tour ou simultanément un spectacle dramatique et comique. Le critique ne tiendra note que des incarnations de l'impératif catégorique. Comment en serait-il autrement ?

Quand on parcourt certaines phénoménologies religieuses, on est frappé de leur cécité, de leur manque d'intuition. Malgré

1. J. R. ILLINGWORTH, *Reason and Revelation*, p. 96, London, 1902.

2. « Les secrets, écrit Chesterton, dont les anthropologistes s'occupent, s'apprennent non dans les livres et dans les voyages, mais dans les relations d'homme à homme. La secrète raison pour laquelle certaines tribus sauvages vénèrent les singes ou la lune ne se trouve pas en allant voir ces sauvages et en notant leurs réponses sur un carnet, bien que l'homme le plus intelligent puisse suivre cette méthode. La clef de l'énigme est en Angleterre, elle est à Londres, mieux encore elle est dans son propre cœur. Dès qu'un homme aura découvert pourquoi les hommes de Bond Street portent un chapeau noir, il aura découvert pourquoi les nègres de Tombouctou portent des plumes rouges. Le mystère de telle danse guerrière que dansent les sauvages ne doit pas s'étudier dans les récits d'exploration scientifique, il doit être étudié à un bal par souscription. Si quelqu'un veut rechercher les origines des religions, qu'il n'aille pas aux îles Sandwich, qu'il aille à l'église. Si quelqu'un désire connaître les origines de la société humaine, connaître ce qu'est la société au sens philosophique, qu'il n'aille pas au British Museum, qu'il aille dans le monde. » (G. K. CHESTERTON, *Hérétiques*, pp. 130-131, Paris, 1930)

la richesse de leurs informations, elles semblent irréelles à ceux qui ont le sens de la vie spirituelle. Les psychologues et les historiens s'adonneront indéfiniment au vain jeu de démolition des hypothèses de leurs prédécesseurs, au nom de la théorie nouvelle dont ils sont les auteurs, aussi longtemps que la philosophie ne leur fournira pas des directives lumineuses. Seule une philosophie critique peut proposer aux recherches scientifiques des hypothèses fécondes ; seule elle peut pourvoir le savant du fil conducteur qui lui permettra de bien s'orienter et de ne pas s'engager dans l'impasse de théories arbitraires et stériles. « La vraie manière d'aborder sans préjugés l'histoire, disait Zeller, ce n'est pas de n'avoir aucune idée préconçue : c'est d'apporter à l'étude des faits des idées préconçues aussi exactes que possible. Celui qui n'a aucun point de vue philosophique n'est pas pour cela en dehors de tout point de vue. Quand on ne s'est fait aucune conviction scientifique sur les problèmes philosophiques, on a sur ces problèmes des opinions non scientifiques. Aborder l'histoire de la philosophie, sans avoir soi-même une philosophie, c'est prétendre qu'il convient d'y donner aux idées non-scientifiques la préférence sur les idées scientifiques ¹. »

1 E ZELLER, *La Philosophie des Grecs*, I, p. 21, Paris, 1877.

DEUXIÈME PARTIE

LA NÉCESSITÉ DU PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

Nous avons spécifié le phénomène religieux par un sens métémpirique de l'absolu. Ce sens de l'absolu est-il immanent à toute vie humaine ? N'y a-t-il pas moyen d'en libérer la pensée, soit qu'on renonce à toute science métaphysique, soit que, d'une façon plus radicale, on professe le relativisme ? N'est-il pas possible de l'éliminer du dynamisme humain, soit qu'on enfouisse ses désirs dans l'éphémère, soit qu'on se rallie à une nolition intégrale de l'être ? Enfin, en émancipant et la pensée et l'action de tout dogmatisme intellectuel et moral, ne peut-on éviter une destinée religieuse ? Voilà le problème que nous devons résoudre, pour conclure légitimement ou à la contingence du phénomène religieux ou à son absolue nécessité.

PREMIÈRE SECTION

LA RELATION DE L'INTELLIGENCE À L'ABSOLU

A — L'ATTITUDE ET LA THÉORIE AGNOSTIQUE

Le sens de l'absolu est-il présent à l'esprit, le hante-t-il comme son inéluctable destin, ou n'est-il qu'une déviation accidentelle de la pensée ? Le jugement peut-il, doit-il demeurer dans la sphère du relatif, ou se réfère-t-il nécessairement à de

l'inconditionné ? Tel est le problème dont l'agnosticisme nous impose l'examen.

I — L'AGNOSTICISME PRATIQUE

Les hommes pensent rarement et quelques-uns se donnent pour tâche de réfléchir le moins possible. Pourquoi se poser la question religieuse ? Elle est complexe et, une fois résolue, que de soucis ! Mieux vaut s'en abstraire. Ainsi on ne sera ni religieux ni irréligieux, mais areligieux ; on vivra et pensera en profane au terrestre et au relatif. Par cet abstentionnisme on se flatte de préserver l'esprit de toute contamination transcendante et de l'affranchir du nécessaire.

Qu'un philosophe, qui tranche les plus hauts problèmes, se préoccupe de l'absolu, soit ! Mais on renonce à la métaphysique. Les hommes sont divers. Les uns se passionnent pour la politique, d'autres pour l'agronomie, les uns pensent leur pensée, d'autres ne s'intéressent qu'aux faits. Question de culture, de goût, d'éducation et parfois même de hasard ! Dieu existe-t-il ou n'existe-t-il pas, est-il contradictoire ou intelligible ? Peu importe ! Par cette réserve prudente, on espère se maintenir dans une neutralité tutélaire. Comment, en ne pensant jamais à Dieu, prendrait-on position à son égard ? comment serait-on en rapport avec lui alors qu'on l'ignore ? Si, comme certains l'assurent, Dieu existait, si au delà de la mort, on devait le rencontrer, cette rencontre ne serait-elle pas, pour l'indifférent, celle d'un inconnu avec lequel il n'aurait encore noué aucune relation et qui par conséquent ne pourrait lui être hostile ?

II. — L'AGNOSTICISME THÉORIQUE

1^o *L'Argument inductif*

Mais laissons là cet agnosticisme pratique, trop pratique ; occupons-nous de celui qui prétend se justifier et qui démontre par les données de l'histoire ou par l'analyse critique de notre connaissance que l'Absolu est inconnaissable.

Dans l'univers tout change : le monde physique et avec lui l'homme dont le milieu, la race, le moment déterminent la mouvante carrière. Il n'y a aucune stabilité dans la pensée qu'il s'agisse de physique ou de littérature, de morale ou de métaphysique. Quel est le système qui après quelques années ne se découvre caduc, quelle est la loi scientifique que l'expérience n'annule ou ne corrige ? L'histoire du savoir humain est l'histoire des variations, et cela dans tous les domaines. Les générations se succèdent, ayant chacune un idéal nouveau. Elles se contredisent et progressent ; car progresser c'est s'adapter à de nouvelles conditions d'existence et par conséquent changer. Chose incompréhensible pour un esprit dogmatique ! on n'accède à la vérité que par les sentiers de l'erreur, et il n'y aurait rien de plus meurtrier qu'une vérité close, une vérité qui ne se nierait pas. En se niant la vérité se dépasse, l'erreur qui gît en elle la rend inquiète, l'empêche de s'immobiliser ; l'erreur est un bienfait.

Dans cet esprit humain qui est et doit être mobile, les religions évoluent elles aussi ; elles varient avec le climat physique et moral, avec le régime politique dont les individus subissent l'emprise et qui leur font imaginer l'absolu tantôt sous une forme, tantôt sous une autre. Une religion est à peine née, qu'un autre culte germe déjà. Ces contradictions sont inscrites dans la loi même de la vie, car vivre c'est mourir sans cesse pour ressusciter différent.

Inutile de développer plus longuement ce thème bien connu. Aux époques fermées sur l'histoire, on a pu s'illusionner et, en se fixant dans le présent, on s'est cru en possession d'une religion universelle. Rien aujourd'hui n'autorise ces présomptions naïves. La prétendue religion naturelle du XVIII^e siècle, déclare M. Lévy-Bruhl, « loin de représenter l'essence des éléments communs à toute religion humaine était un produit spécial de la pensée philosophique, c'est-à-dire réfléchi, dans une petite partie de l'humanité, à une époque fort peu religieuse. Elle n'était, en fait, que le monothéisme européen des siècles précédents, réduit à la forme pâle et abstraite d'un déisme rationaliste. Chaque progrès fait par l'étude positive des sociétés

inférieures a rendu plus évident le désaccord entre les faits et l'hypothèse de l'universalité de la religion naturelle¹ ». Ainsi selon le témoignage de l'histoire, il n'existe pas de Vérité mais des vérités, pas de Religion mais des religions.

2^o *L'Analyse critique de la Pensée*

Si encore le relativisme ne pouvait aligner que ces expériences décevantes, on comprendrait que les absolutistes puissent n'en pas tenir compte. On sait que pour ceux qui font de l'esprit une parcelle de la déité, les faits et les données immédiates de l'expérience sont négligeables. Cependant la critique interne de la connaissance semble aboutir à des conclusions non moins négatives. Le même objet est perçu différemment par des hommes différents et par le même homme à des moments divers. Qui dira si en soi un objet est mobile ou sans mouvement, si en soi un événement appartient au passé, au présent ou à l'avenir, si en soi une théorie présente de l'intérêt ou non ? Comment avec des impressions aussi relatives, des matériaux si friables, construire un édifice qui demeure ? La philosophie — dans l'occurrence la philosophie de la religion — peut-elle s'abstraire de l'intérêt ? Une religion sans intérêt serait-elle encore vivante ? Comment l'extraire du temps et en faire une réalité éternelle ?

Examinons de plus près la connaissance réfléchie. La science positive coordonne les données de l'expérience. Au beau temps du scientisme, les simples la supposaient infaillible. Il est difficile d'être modeste ! Ce legs clandestin du philosophisme, la science le décline aujourd'hui. Les lois sont des groupements provisoires de faits, des hypothèses vérifiées pour l'heure, mais que l'expérience de demain peut infirmer. Il n'en peut être autrement, puisque c'est non seulement dans le temps et l'espace, mais en fonction du temps et de l'espace qu'elle fait ses synthèses. Dans le temps et dans l'espace il n'existe aucun point de repère absolu, aucune norme infaillible. Les idées de temps absolu, d'espace absolu, de mouvement absolu,

¹ LÉVY-BRUHL, *La morale et la Science des mœurs*, p. 202, Paris, 1903.

sont contradictoires des lois de la perception aussi bien que de celles de la pensée

Reste la philosophie. Qu'on n'en parle pas si elle est empirique . car, si sa méthode est pareille à celle des sciences, ses conclusions seront aussi relatives. Une philosophie à base d'induction est comme l'induction elle-même à base d'approximation Avec du contingent, on ne fera jamais du nécessaire Les métaphysiciens dédaignent — il est vrai — ces superstructures vacillantes leur point de départ est mét empirique. Que valent ces laborieux systèmes ?

Quand on fait l'analyse de l'esprit, remarquait Spencer, on y trouve comme un double versant le versant scientifique ou profane, le versant métaphysique ou religieux Ces deux aspects de la connaissance qui sont complémentaires supposent une corrélation fondamentale , ils s'opposent comme le connu à l'Inconnaissable Utilisant tour à tour les antinomies de Kant et les théories d'Hamilton et de Mansel, Spencer démontre que la métaphysique et la religion ont pour objet l'Inconcevable

« La conception de l'Absolu et Infini de quelque côté qu'on la considère, disait Mansel, semble entourée de contradictions Il y a contradiction à supposer qu'un tel objet existe, soit seul, soit uni à d'autres, et il y a contradiction à supposer qu'il n'existe pas. Il y a contradiction à le considérer comme un, et il y a contradiction à le considérer comme multiple. Il y a contradiction à le regarder comme personnel, et il y a contradiction à le regarder comme impersonnel On ne peut sans contradiction se le représenter comme actif, et on ne peut pas davantage, sans une égale contradiction, se le représenter comme inactif On ne peut le concevoir comme la somme de toute existence, ni le concevoir comme une partie seulement de cette somme¹ »

« L'esprit, écrivait Hamilton, ne peut concevoir et par conséquent connaître que le limité et le limité conditionnellement L'inconditionnellement illimité ou infini, l'inconditionnellement limité ou l'absolu ne peuvent positivement être conçus.

1 H SPENCER, *Les premiers Principes*, p 44, PARIS, 1871

On ne peut les concevoir qu'en faisant abstraction des conditions mêmes sous lesquelles la pensée se réalise ; par conséquent, la notion de l'inconditionné est purement négative, négative du concevable même... Penser c'est conditionner, et la limitation conditionnelle est la loi fondamentale de la possibilité de la pensée. Car de même qu'un lévrier ne peut sauter par-dessus son ombre et que l'aigle ne peut s'envoler de l'atmosphère où il plane et qui le supporte, de même l'esprit ne peut dépasser la sphère de limitation dans laquelle et par laquelle se réalise exclusivement la possibilité de la pensée¹. »

3^o *La Religion de l'Inconnaissable*

Cependant qu'est-ce que cet Inconnaissable, qu'on le nomme d'ailleurs l'absolu, l'inconditionné ou l'infini ? Hamilton lui assignait une fonction négative et le définissait par l'absence de concevabilité ou par le néant des conditions qui rendent la pensée possible. Il ne redoutait pas le scepticisme dont il espérait s'évader par la croyance. Dès que nous avons conscience, disait-il, de notre incapacité de concevoir quelque chose au-dessus du relatif, du fini, une révélation merveilleuse nous inspire une croyance à l'existence de quelque chose d'inconditionné qui dépasse la sphère de toute réalité compréhensible². Spencer ne partage pas ce fidéisme romantique, il veut bien d'une croyance mais d'une croyance logique qui relève d'une analyse de la pensée. C'est logiquement donc — et sa déduction ne manque pas d'intérêt — qu'il réfute les conclusions des Écossais et qu'il démontre l'existence de l'Inconnaissable.

« Tous les raisonnements, dit-il, par lesquels on démontre la relativité de la connaissance, supposent distinctement l'existence positive de quelque chose au delà du relatif. Dire que nous ne pouvons connaître l'absolu, c'est affirmer implicitement qu'il y a un absolu. Quand nous nions que nous ayons le pouvoir de connaître l'essence de l'absolu,

¹ H. SPENCER, *Les premiers Principes*, pp 78-79

² *Ib*, p 97

nous en admettons tacitement l'existence, et ce seul fait prouve que l'absolu a été présent à l'esprit, non pas en tant que rien, mais en tant que quelque chose. Rayez du raisonnement les mots inconditionné, infini, absolu et leurs équivalents, et écrivez à leur place « négation de la concevabilité », ou « absence des conditions sous lesquelles la conscience est possible », et vous voyez de suite que le raisonnement devient un non-sens.. Un raisonnement qui assigne à un certain mot un certain sens, mais qui finit par démontrer que ce mot n'a pas de sens, est un raisonnement ruineux¹. »

La connaissance scientifique et philosophique révèlent l'une et l'autre une antinomie qui peut s'énoncer de mille manières mais qui est aussi inévitable que la pensée apparence et réalité, phénomènes ou noumènes, relatif ou absolu. Comment une pareille antinomie est-elle possible si un des deux termes est purement négatif ? Un terme purement négatif est incapable d'opposition « Si le non-relatif ou absolu n'est présent à la pensée qu'à titre de négation pure, la relation entre lui et le relatif devient intelligible, parce qu'un des termes de la relation est absent de la conscience. Si la relation est intelligible, le relatif lui-même est intelligible, faute de son antithèse · d'où résulte l'évanouissement de la pensée². » Bref si l'absolu est non-réel, le relatif lui-même devient absolu, ce qui est absurde. L'Inconnaissable existe donc et est l'objet propre de la religion

Toutes les religions s'accordent dans la croyance à l'omniprésence de quelque chose qui dépasse l'intelligence et en cela elles sont éternelles et vraies. Elles se désagrègent et déraisonnent lorsqu'elles entreprennent de définir cet Indicible. Elles doivent comprendre que leur force réside dans la faiblesse de l'esprit, dans son incapacité radicale de penser l'Absolu. On regrette les dissentiments de la science et de la religion, alors qu'elles se rendent de mutuels services et qu'elles pourraient vivre en paix. La science deviendra religieuse, lors-

1 H SPENCER, *Les premiers Principes*, pp 93-94

2 *Ib.*, p 97

qu'elle agréera le mystère qui déborde ses recherches et qui est activement présent dans tout fait. La religion sera scientifique, quand elle renoncera à capter l'incompréhensible. Le plus haut culte de l'homme, sa plus haute sagesse, son souverain devoir est de vénérer l'Indicible comme la source ultime du réel.

B — CRITIQUE DE L'AGNOSTICISME

Rien n'est décevant comme les ambitions prématurées. Il n'est pas question dans ce chapitre de résoudre le problème de l'erreur, ni d'établir l'objectivité du savoir, ni moins encore de définir l'absolu. L'intelligence a-t-elle une relation à l'absolu, et, si oui, quelle est cette relation ? Nous répondons que l'intelligence a une relation nécessaire à un absolu intelligible.

La relation à l'absolu est nécessaire, car, quel que soit l'objet de la pensée, sa modalité est absolue. L'absolu n'est pas inconnaissable, c'est-à-dire qu'il n'est pas une simple limite extrinsèque à la pensée, mais qu'il lui est présent. Il est connu d'une façon inadéquate mais objective.

I — LA RELATION NÉCESSAIRE DE LA PENSÉE A L'ABSOLU

A quelle condition la relation de l'esprit à l'absolu serait-elle contingente ? A la condition que l'absolu ne lui soit présent que par suite d'une représentation contingente. Il existe ainsi maintes relations de pensée qui sont accidentelles. On peut être doué de raison sans avoir aucune notion d'une nébuleuse ni aucune idée de la Société des Nations. Si, au contraire, l'absolu est l'objet formel adéquat de l'affirmation, il sera impossible d'affirmer quoi que ce soit sans s'y référer implicitement.

Or, l'analyse du jugement montre la référence de toute affirmation à l'absolu. Ce qui est affirmé, pour autant qu'il est affirmé, est affirmé absolument. La négation non moins que l'affirmation prouve le caractère absolu de la connaissance, car, non moins qu'elle, elle exclut sa contradictoire.

Sans certitude, impossible d'exprimer un doute. Celui qui doute rend hommage au caractère absolu de la vérité, car, en énonçant sa pensée avec réserve, il proclame que la pensée comme telle est nécessaire. L'hypothèse, avec ses sourdines, affirme catégoriquement la restriction de ses conditions. L'impression subjective, dès qu'elle est consciente, s'objective ; elle est un état éphémère qui affecte telle personne à tel instant et pourtant dans la mesure où elle est, elle doit être universellement acceptée par tous les esprits

« La réalité, note M. Paulhan, sous toutes ses formes, des plus abstraites aux plus concrètes, est ce qu'elle est, elle l'est absolument, elle ne saurait être autre chose. Il y a bien des variétés d'absolus. Il en est qui paraissent inhérents à toute réalité, comme les conditions mêmes de l'existence, éternels, comme les lois mathématiques, d'autres qui semblent s'être établis peu à peu comme les caractères des diverses espèces, d'autres que nous voyons croître et se développer comme les caractères des divers individus, d'autres qui sont si transitoires qu'on a peine à les saisir, comme les existences concrètes qui se modifient constamment. Mais à chaque instant, et considérées dans une de leurs formes passagères, si fuyante soit-elle, celles-ci sont, à ce moment-là et dans ces conditions-là, absolument ce qu'elles sont. Le changement même est une manière d'absolu, s'il est vraiment un changement et tel changement, avec ses indécisions et ses nuances, et s'il ne peut être que ce qu'il est. »

« Il faut en prendre son parti : nier l'absolu, c'est nier toute réalité. Dire que tout est relatif, ce n'est sans doute pas se tromper, mais c'est ne voir qu'un côté des choses, si l'on ne se rend compte qu'on fait du relatif de l'absolu. De même dire qu'il n'y a que des phénomènes, c'est donner au phénomène une réalité substantielle. Affirmer que rien ne se fixe, que tout change et se confond, que le flux infini des phénomènes écarte toute substance, éloigne toute réalité précise, c'est encore admettre une réalité absolue, celle même que représente la proposition que l'on énonce »

« Il est évidemment vain d'invoquer ici la relativité de

la connaissance Dire que toute connaissance est relative, c'est encore affirmer une réalité absolue, celle de la relativité de la connaissance, c'est donner à la connaissance un caractère universel et inéluctable. C'est de plus affirmer l'existence de l'esprit et de l'objet à connaître. Mais si l'on veut aller plus loin, rejeter tout esprit et toute réalité objective, ne laisser subsister que l'idée, la représentation, c'est donc l'idée elle-même qui devient la vraie réalité, la réalité absolue. Pour se garder de toute affirmation absolue, il ne reste qu'à ne plus rien dire, à ne plus balbutier même aucune proposition intelligible, et à ne plus rien penser¹. »

Mais alors, puisque la modalité de l'affirmation ou de l'être est inconditionnée, comment celui qui pense ne serait-il pas en relation avec l'absolu ? Tout être conscient se meut dans l'inconditionné et a sa théorie métaphysique. Pour l'indifférent ce sera de ne pas en avoir et de ne pas s'en soucier. Son attitude est négative, cependant l'appel de la vérité est entendu. Personne ne se contente de vérités partielles. Dans une tête bien faite, comme dans une tête sens dessus dessous, il y a toujours un thème central qui rythme l'esprit et dont les jugements divers ne font que reproduire la note dominante. Qui n'a sa sagesse, son expérience, sa conception de vie, son idéal enfin, qu'il soit positif ou négatif, qu'il soit construit de « oui » ou de « non » ?

L'homme sans doute n'est pas obligé de tout savoir, il peut ignorer tel fait d'histoire ou telle réaction de chimie : ce sont là des connaissances contingentes qui ne fixent pas son orientation générale. Mais il y a un savoir indispensable, celui qui désigne à l'homme le terme nécessaire de son évolution. Rien ne lui sert d'avoir scruté l'univers et d'avoir découvert ses lois, s'il ignore sa nature, sa loi, sa fin. Il n'y a qu'un être dont il ait la totale maîtrise et dont il soit responsable, c'est lui-même. Que lui servirait de sillonner l'univers au gré de ses fantaisies, de le façonner selon ses caprices, si, possédant tout, il ne se possède pas ? Les activités du dehors

1 *Revue Philosophique*, pp. 46-47, 49-50, Paris, 1923.

sont secondaires, illusoires, si elles ne procèdent du dedans. Le problème primordial, que l'homme doit résoudre, n'est pas extrinsèque, il est immanent

Si la vérité existe — et qui n'en conviendrait sans renoncer à la pensée — ne faut-il pas la chercher dans l'au delà d'une expérience où jamais elle ne peut être que relative et dérivée, dans l'adéquation interne de l'esprit à sa loi, dans l'analyse intrinsèque des conditions de l'affirmation qui font la certitude de toutes les certitudes, l'objectivité de tous les jugements ? On a beau s'abstraire de la philosophie ; le problème ontologique demeure planté au cœur de tout jugement concret dont l'expérience justifie le contenu, mais dont elle ne peut ni expliquer la genèse ni limiter la portée. Comment pourrait-on parler de la vérité, alors qu'on n'a pas tranché la question essentielle ? Comment sans dérision se targuer de ses médiocres lumières, alors qu'on ne sait ni ne veut savoir ce qu'est cette Lumière vitale que la science du dehors ne peut révéler, et dont participent cependant tous les hommes, puisqu'ils sont des esprits ?

II. — LA RELATION INTRINSÈQUEMENT DÉTERMINABLE DE LA PENSÉE A L'ABSOLU

1° *L'Argument inductif*

Pour démontrer que l'absolu est inconnaissable, l'agnostique invoque le témoignage de l'histoire. L'histoire manifeste les contradictions des religions et des philosophies. Il n'y a aucun accord ni sur les vérités religieuses ni sur la méthode d'une déduction objective de ces vérités. S'il existait une science de l'absolu, comment expliquer ces dissensions ? En matière scientifique, il y a accord sur certaines théories ; on ne trouverait aucun dogme qui n'ait été révoqué en doute dans le passé et dont le sens et la valeur soient admis à l'unanimité dans le présent. N'est-ce pas que l'objet de la religion est irréel ? Le philosophe qui croit saisir la divinité étreint-il plus que des nuages ? « Parmi les raisons, disait Dilthey, qui toujours à nouveau donnent l'éveil au scepticisme, une

des plus fortes est certainement l'anarchie des systèmes philosophiques. Entre la conscience historique qui nous fait apercevoir leur infinie variété, et la prétention qu'élève chacun des philosophes d'avoir trouvé une vérité qui serait valable pour tous, il y a une contradiction qui, plus impressionnante que toute réfutation d'un caractère purement logique, semble donner raison au sceptique. Formant un chaos dont personne ne pourrait apercevoir les limites, nous voyons les systèmes s'étendre à perte de vue, sous des formes toujours nouvelles. Depuis qu'il y a eu des philosophes, à chaque époque, leurs doctrines se sont contredites, luttant les unes contre les autres. Et rien ne nous annonce une décision qui puisse mettre fin au litige¹. »

Quelle est la portée de cet argument, prouve-t-il l'impossibilité d'une science de l'absolu ? Loin de nous de négliger le fait de l'erreur. Il est des absolutistes pour lesquels l'intelligence non seulement peut mais doit atteindre l'absolu. Alors le fait de l'erreur, de l'erreur humaine qui est journalière et presque inévitable, devient une énigme indéchiffrable. On ne le redira jamais assez : la philosophie est faillible et ne mérite pas une confiance aveugle ; elle doit modestement contrôler ses assertions et ne peut se dispenser de sens critique.

Cependant il y a modestie et modestie : il y a la modestie du philosophe qui n'agrée un axiome qu'après l'avoir strictement établi ; il y a la modestie du relativiste qui se contente de n'importe quoi. « L'ancienne humilité, disait justement Chesterton, était un aiguillon qui empêchait l'homme de s'arrêter et non pas un clou dans sa chaussure qui l'empêche d'avancer, car l'ancienne humilité faisait qu'un homme doutait de son effort et cela même le poussait à travailler avec plus d'ardeur. Mais la nouvelle humilité fait que l'homme doute de son but, ce qui l'arrête tout à fait ».

Or ce doute sur la valeur de la pensée, sur la possibilité

1. Cité par B. GROETHUYSEN, *Introduction à la Philosophie allemande depuis Nietzsche*, p. 44, Paris, 1926.

2. G. K. CHESTERTON, *Orthodoxie*, p. 36, Paris, 1923.

d'une connaissance de l'absolu, terme de l'essor intellectuel, se justifie-t-il par les variations de la pensée philosophique et religieuse ? Non ! elles prouvent qu'on ne peut atteindre la vérité que de haute lutte, que cette lutte peut se terminer par l'échec ; mais elles ne prouvent pas que la pensée religieuse est de toute nécessité contradictoire. Comment, en effet, en bonne logique, peut-on conclure de la possibilité de méprises à l'impossibilité de la vérité, du fait contingent de l'erreur à l'affirmation nécessaire de l'inconnaissable ? « Condamner la philosophie, disait Mansel, parce que personne n'a déchiffré son énigme est aussi absurde que de condamner la morale parce que personne n'a atteint la perfection¹ »

Dira-t-on que l'histoire démontre du moins la nécessité pratique de méprises en matière de religion, et que l'impossibilité morale de connaître l'absolu suffit à justifier l'indifférence ? Ce serait vrai si l'absolu n'était pas planté au centre de tout esprit. Mais, puisqu'il est inéluctable, comment, sans manquer au devoir de toute pensée, se dérober au problème essentiel, sous prétexte qu'il est épineux ? On s'imagine pouvoir s'arrêter au relativisme comme à une étape hospitalière. Dès que toutes les vérités sont relatives, il n'y a plus aucune possibilité de vérité. Pas d'approximation de la vérité sans une relation à un inconditionnellement vrai. Un problème, qui comporte une solution exacte, peut avoir des solutions approchées, l'existence d'un terme ou d'un aboutissement rend possibles des acheminements. Mais un dynamisme sans objet, un problème contradictoire rendent impossibles en même temps que tout aboutissement toute approche, en même temps que toute solution absolue toute solution relative. Aussi l'esprit, qui se désintéresse de l'absolu, renonce non seulement à telle catégorie de certitudes, les certitudes philosophiques, mais à toute certitude, car il n'y a aucune certitude qui, comme telle, ne soit inconditionnée.

Aussi pas plus que la souffrance n'arrache du cœur le désir de la béatitude, ainsi l'erreur n'a jamais pu tarir la recherche

1. Cité par M. NÉDONCELLE, *Id.*, p. 76.

religieuse Tout comme une faible possibilité de joie fait oublier toutes les peines du passé et les menaces de l'avenir, ainsi n'y aurait-il pour l'esprit de l'homme qu'une chance infinitésimale de connaître Dieu, cette chance il la tenterait encore, car — il le sent — ce n'est que par cette connaissance qu'il pourra garder le peu de vérité relative qu'il possède. Les arguments sceptiques à base d'induction sont donc sans valeur et sans efficace L'homme ne peut renoncer à la religion parce qu'elle l'a trompé, il faut qu'on lui démontre qu'elle doit nécessairement le tromper et ici nous arrivons à l'analyse agnostique de la connaissance.

2° *L'Argument critique*

Cette analyse suffit certes à réfuter l'absolutisme hégélien. Toute philosophie qui attribue à un esprit discursif une connaissance adéquate de l'absolu est absurde Une dialectique qui élimine le mystère rend le mouvement même de la pensée inintelligible. Mais autre chose est de dire que la connaissance que nous avons de l'absolu est inadéquate et d'affirmer qu'elle est purement négative et extrinsèque. Si nous n'étions que finis, nous n'aurions pas conscience de notre finitude ; si nous n'étions que des phénomènes, nous ne pourrions parler de noumènes ; si nous n'étions que relatifs, nous n'aurions aucune notion de l'absolu A tout moment la pensée se définit par sa limitation autant que par son infinité, par sa nécessité autant que par sa contingence. Elle est la rencontre du temporel et de l'éternel, du provisoire et de l'immuable ; elle est inadéquate à l'être et pourtant en communion perpétuelle à l'être.

Le fin du fin pour l'agnostique est de dissenter durant quatre cents pages sur l'illimité et l'inconditionné et de déclarer en manière de conclusion qu'il ne sait rien de ce dont il parle On ne peut pourtant parler raisonnablement de la maladie sans idée de la santé et de l'ignorance sans idée de la science. Comment la connaissance de l'absolu pourrait-elle être une preuve sérieuse de notre ignorance totale à son sujet ? On dit qu'il n'est connu que comme limite de l'esprit ; mais

une connaissance purement négative — Spencer lui-même en convenait — est impossible. Tout comme il faut une faculté de la lumière pour percevoir les ténèbres, ainsi il faut une faculté de l'infini, pour affirmer le fini qui est inadéquat à l'Être. Sans orientation à l'absolu on ne pourrait même pas dire qu'on ne le connaît pas. Dire qu'il est inconnu revient à affirmer qu'il est d'une certaine façon présent en nous quoi qu'il soit aussi en dehors de nous.

D'ailleurs comment un Être inintelligible pourrait-il constituer le ressort et le principe de l'intelligence ? Ne serait-ce pas laisser entendre que la pensée est possible, parce qu'elle est impossible ? Comment un principe purement négatif de l'affirmation pourrait-il être la condition de l'affirmation ? Comment l'Inconnaissable de Spencer qui est nécessaire, universel et réel, peut-il se dire indéterminable ? S'il est indéterminable en lui-même, comment peut-il être absolu, comment peut-il attirer nécessairement, dominer souverainement l'esprit ? L'indéterminé indéterminable, qu'est-ce si ce n'est le néant ? et comment du néant, de ce qui ne peut être, faire surgir l'affirmation nécessaire de l'être ?

Dira-t-on que l'inconnaissable purement extrinsèque à la pensée est pressenti par l'action comme norme de conduite ? Mais une norme d'action, pour être catégorique, doit être déterminable ou objet de pensée. « Il faut, notait Guyau, pour que l'inconnaissable ait un effet positif et déterminé sur la conduite, non seulement qu'il soit conçu comme possible, mais qu'il soit représenté sous une forme ou sous une autre dans son rapport avec mon acte, et sous des formes qui ne se contredisent et ne se détruisent pas l'une l'autre. Il faut de plus que je m'imagine pouvoir exercer une action quelconque sur lui ou sur sa réalisation, en un mot, il faut qu'il devienne, comme dit M. Fouillée, un idéal plus ou moins déterminable pour moi, plus ou moins réalisable par moi, un avenir¹. »

1 M. GUYAU, *Esquisse d'une Morale sans obligation ni sanction*, p. 79, Paris, 1913.

S'il est absurde de soutenir que la connaissance de l'absolu est adéquate, il ne l'est donc pas moins de soutenir que cette connaissance est purement relative ou limitée. Une limite ne peut être connue que par l'au delà de la limite ; le relatif ne peut être connu que par un non-relatif. Le seul fait que l'esprit souffre de ses lacunes prouve qu'il les comble virtuellement. L'Absolu ne peut être la norme constitutive de la pensée, le principe de son objectivité, de son universalité et de sa nécessité que si, malgré son indétermination, il est déterminable en soi.

3° *Le Conceptualisme statique, présupposé de l'Agnosticisme*

Cependant il nous faut non seulement montrer les contradictions de l'agnosticisme mais aussi découvrir l'origine de sa méprise, le présupposé secret de son erreur, ce rationalisme notionnel qui juge de la connaissance par une analyse purement conceptuelle, qui isole le concept de l'absolu du dynamisme intellectuel qui l'objective. D'après l'agnosticisme la vérité n'existerait que si elle était adéquatement comprise et assimilée. Toute objection, toute antinomie non résolue devrait mettre en question le caractère apodictique de l'assentiment. Il ne peut y avoir de certitude de fait ou de vérité immédiate. Spencer va jusqu'à laisser entendre que la certitude de l'existence de l'Inconnaissable ne constitue pas une connaissance de l'Inconnaissable !

Or qui ne voit qu'une définition aussi ambitieuse et aussi exclusive de la vérité ne répond pas aux données spontanées de la conscience ? On peut être absolument certain d'un fait sans le comprendre. Dans l'affirmation la plus indigente, la plus indéterminée. « Ceci est » se rencontre déjà une certitude illimitée qu'aucun sophisme ne peut ébranler. Et, il y a des jugements d'ordre métaphysique qui se présentent avec le même caractère d'immédiateté, qui se fondent eux aussi sur une appréhension « antérieure parfois et en tout cas supérieure à l'analyse, à la réflexion abstractive, une connaissance transcendante au discours, source plutôt que résultat du discours, une connaissance enfin qui se justifie

rien qu'en se présentant, qui porte son évidence en soi¹ »

Le rationaliste dédaigne ces connaissances immédiates, il ne croit à la réalité du mouvement que lorsqu'il l'a défini intellectuellement, c'est-à-dire quand il l'a immobilisé, il ne croit à la réalité du monde extérieur qu'à la condition qu'il ne soit plus extérieur, il ne pourrait croire à l'absolu que si, étant relatif à l'esprit de l'homme, il cessait d'être absolu. Ces postulats ne sont-ils pas absurdes ? La pensée ne doit-elle pas être subjective, si on la sépare de son intuition concrète ? Pourquoi au nom des exigences de la pensée sacrifier le certain à l'incertain ? N'est-il pas évident que, si l'absolu existe, on ne peut espérer le saisir par une analyse statique qui fait abstraction du dynamisme profond de l'esprit ? Le concept peut avoir une valeur, tout en étant inadéquat, à la condition qu'il s'intègre dans le mouvement de la pensée, il ne fausse la réalité que dans l'hypothèse ontologiste, où, en le supposant adéquat à l'être, on l'immobiliserait en lui-même.

On exige que la connaissance soit totalisante, la pensée et son objet, le sujet et le prédicat doivent être reliés par une relation réversible d'identité. Mais à part les jugements tautologiques quels sont ceux qui sont tels ? Tout jugement qui porte non sur des mots mais sur l'être demeure indéterminé et appelle des précisions complémentaires. Ces jugements synthétiques, malgré leur inadéquation, l'esprit les énonce pourtant catégoriquement. Il affirme ainsi, et malgré tous les sophismes, l'existence du concret alors que le concret comme tel est indéfinissable, il affirme de même l'existence de l'absolu alors qu'il est indicible. Pourquoi ? Mais tout simplement parce que la pensée est dynamique et qu'en vertu de sa finalité elle réalise virtuellement son terme, alors qu'il n'est pas totalement assimilé.

Platon, à l'encontre de Parménide, et pour réfuter la doctrine agnostique de l'unicité de l'être et de la pensée, reconnaissant l'existence entre l'Être et le néant d'un milieu, la

1. E. LE ROY, *La Pensée intuitive*, I, p. 149, Paris, 1929.

puissance, être réel sans être actualisé, objectif sans être réalisé C'est à cette conception qu'il faut revenir si l'on veut échapper aux contradictions de l'agnosticisme spéculatif.

Quand l'agnostique affirme qu'un fait, dont on peut douter, doit être mis en doute, il nie la réalité de l'être contingent et la valeur d'une connaissance contingente. Dans un esprit absolu l'ordre ontologique de l'actualité de l'être coïncide adéquatement avec l'ordre logique des déterminations de l'être ; dans l'esprit humain le réel et le logique s'opposent malgré leur solidarité Ils s'opposent, et, par conséquent, du fait qu'un objet est intelligible ou possible on ne peut conclure à sa réalité. « A posse ad esse non valet illatio. » Ils sont solidaires, et, par conséquent, dès qu'un objet s'impose comme existant en vertu de la perception (intuition immédiate) ou comme devant absolument exister (intuition métaphysique), ces objets quoiqu'ils ne soient pas parfaitement intelligés sont intelligibles Si le caractère contradictoire d'un objet prouve son irréalité, on ne peut conclure à son irréalité du fait de son indétermination « Ab esse ad posse valet illatio. »

L'idéaliste définit l'être par sa relation à la pensée (être réel c'est être pensé) Il juge donc de la valeur d'une connaissance par son contenu logique. Lorsque l'objet de connaissance est logiquement indéterminé, la certitude de sa réalité cesse d'être apodictique La connaissance métaphysique de Dieu qui est indéterminable par la pensée est purement négative et son existence hypothétique Le réaliste au contraire définit l'être par son rapport à la pensée et par son rapport à l'action (l'être est à la fois vrai et bon) Par conséquent il juge de la valeur de la connaissance d'un être non seulement par son intelligibilité mais par son activité dynamique, par l'actualité de sa présence. Ainsi la certitude de l'existence d'un fait d'expérience est apodictique alors même qu'il n'est pas analysé ; la certitude de l'existence de Dieu, Acte pur, terme adéquat de l'action est apodictique quoiqu'il soit indéfinissable.

Faites de l'intelligence une faculté statique ; et logiquement

Dieu deviendra une limite extrinsèque à la pensée à moins qu'avec Hegel on en fasse le rapport indéterminé de la pensée. Reconnaissez que l'intelligence est assortie à l'être non seulement par ses déterminations mais par sa finalité, dans ce cas Dieu sera possédé par l'esprit humain réellement quoique d'une façon dynamique.

Impossible de nier la portée de connaissances immédiates et inadéquates, de certitudes valables et mystérieuses. Toute philosophie qui prétend se passer des données de l'intuition est vouée au scepticisme. Sous prétexte de ne juger de la partie qu'en fonction du tout, elle sacrifie et la partie et le tout, sous prétexte de ne juger de l'absolu que d'une façon statique et conceptuelle, elle extrapose la puissance à son acte, elle rend simultanément intelligible et le relatif et l'absolu. La connaissance humaine de l'absolu est dynamique, ni purement intrinsèque ni purement extrinsèque, elle est à la fois inadéquate et objective, limitée dans son intelligibilité, mais illimitée par l'intuition virtuelle que possède l'esprit de son terme adéquat, l'Être.

DEUXIÈME SECTION

LA RELATION DE LA VOLONTÉ A L'ABSOLU

A. — EXPOSÉ DU PESSIMISME

Nous avons établi dans le chapitre précédent la relation ontologique de l'intelligence à l'absolu. Cette relation, nous le notions, implique un dynamisme du même ordre. Il nous faut à présent l'étudier. Le sens de la valeur, l'orientation à un bien inconditionné et saturant est-il artificiel ? résulte-t-il du transfert maladif de l'instinct vital au delà de son terme objectif, ou au contraire la volition du relatif est-elle intrinsèquement subordonnée, nécessairement actée par une norme absolue ? Tel est le problème que le pessimisme résout par la négative.

Tandis que l'agnosticisme faisait de l'absolu l'inconnaisable, le pessimisme le juge irréalisable. L'une et l'autre théorie, de points de vue différents, en fonction du postulat intellectualiste ou du postulat volontariste, nient toute relation ontologique à l'Être. L'Être est ce qui ne peut être, soit qu'il ne puisse être voulu, soit qu'il ne puisse être pensé.

I — LE PESSIMISME PRATIQUE

Il est des hommes qui se défient des grands systèmes de peur de se tromper ; il en est aussi qui redoutent les vastes desseins de peur de souffrir. Ils veulent restreindre leur ambition et rester petits. Pourquoi chercher l'absolu dont la rencontre béatifiante, au dire même des religions optimistes, reste problématique ? Pourquoi laisser là des plaisirs faciles

et certains ? La conversion religieuse est douloureuse comme une naissance Qui a rencontré Dieu doit se renoncer et mourir. La religion est dramatique, l'amour de Dieu jaloux¹

Le médiocre n'aime ni les catastrophes ni les drames, il préfère une vie modeste, et pour cela se réduit De peur du vent du large, il cargue ses voiles En se limitant, en se contentant de petites choses, en se désintéressant du problème religieux, ne peut-il trouver la paix et la joie ? En séjournant, dans l'éphémère, dans un horizon raccourci, ne peut-il se soustraire à l'appel d'un Dieu lointain dont les exigences sont crucifiantes et la rencontre tragique ?

II — LA THÉORIE PESSIMISTE DE SCHOPENHAUER

1^o *L'Argument inductif*

Selon Schopenhauer les données de l'expérience, la critique interne de la volonté et des arguments religieux démontreraient à l'envi que le nihilisme ou la nolitio du vouloir-vivre est sage, bonne et sanctifiante.

En effet le désir, qui fait l'activité, conduit irrémédiablement l'homme à la souffrance physique et morale, individuelle et sociale « Ses désirs sont sans bornes et ses prétentions inépuisables Aucune satisfaction au monde ne suffirait à assouvir sa convoitise, à mettre un terme à ses exigences, à combler le gouffre sans fond de son cœur Tout dans la vie annonce que le bonheur terrestre est destiné à être anéanti, ou à être reconnu pour illusoire. Cette condition des choses repose au plus profond de leur essence. En conséquence, la vie pour la plupart des hommes se déroule triste et courte. Ceux qui comparativement sont heureux, ne le sont qu'en

1 « L'art de vivre, disait Scherer, c'est de se faire une raison, de souscrire aux compromis, de se soustraire aux fictions Qu'elles soient bienfaisantes, ces tricheries, au moyen desquelles nous évitons de rester dans un tête-à-tête permanent avec des réalités trop lourdes pour nous ! La vie ne supporte pas d'être serrée de si près C'est une croûte mince sur laquelle il faut marcher sans appuyer, donnez du talon dedans, vous ferez un trou où vous disparaîtrez »

apparence, ou bien, comme les centenaires, ils forment une rare exception, dont il fallait qu'il restât une possibilité, pour servir d'appât. La vie nous trompe sans cesse, en détail comme en gros. Quand elle promet, elle ne tient pas, sauf pourtant quand elle veut montrer combien ce qu'on souhaitait était peu souhaitable. A-t-elle donné, ce n'était que pour reprendre. Le Mirage du lointain nous fait voir des paradis qui s'évanouissent comme des illusions d'optique, dès que nous nous laissons séduire à les poursuivre. Le bonheur se trouve donc toujours placé dans l'avenir, ou bien dans le passé, et le présent est comme un petit nuage sombre, que le vent chasse au-dessus de la plaine éclairée par le soleil : devant lui, derrière lui tout brille de lumière, lui seul jette toujours une ombre. Par suite, le présent est insuffisant ; mais l'avenir est incertain, et le passé, irréparable. La vie avec ses tribulations petites et grandes, de toute heure, de chaque jour, de chaque semaine, de chaque année, avec ses espoirs déçus et ses accidents déjouant tout calcul, porte l'empreinte si manifeste de quelque chose qui est fait pour que nous nous en détournions, qu'on a peine à comprendre comment on a pu s'y tromper, et se laisser persuader qu'elle est là pour qu'on en jouisse avec gratitude, et que l'homme est fait pour être heureux. Tout au contraire, ces illusions et ces désillusions perpétuelles, comme aussi le caractère de la vie, sont calculées avec intention pour nous convaincre que rien ici-bas n'est digne de nos souhaits, de notre activité et de nos luttes, que tous les biens sont vanité, que le monde est à tous égards insolvable, et que la vie est une affaire qui ne couvre pas ses frais, tout cela dans le but d'amener la volonté à s'en détourner¹ »

Ce témoignage du néant que la vie prodigue, l'homme pourrait encore le récuser, mais la mort survient qui donne la leçon infaillible. Avec elle s'effondre le terrain sur lequel se bâtissent les rêves de bonheur. « La mort est, en réalité, le but

1 A. SCHOPENHAUER, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, II, pp 868-870, Paris

propre de la vie : c'est l'heure où s'accomplit ce dont toute la vie n'était que la préparation et le prélude. Elle est le résultat, le résumé de la vie, une addition effectuée, qui donne en bloc l'enseignement que la vie ne donne que morcelé et au jour le jour : cet enseignement, c'est que toute cette aspiration qui se manifeste par la vie, était chose superflue, vaine et contradictoire, et que la rejeter est une délivrance¹ »

Dira-t-on que cette analyse de la vie parce qu'elle ne tient compte que de l'individu et non de l'espèce est incomplète, que, dût l'individu être sacrifié, l'humanité, guidée par la science, l'art et la philosophie, peut et doit progresser ? Dirait-on que l'expérience du passé est courte en comparaison des millénaires qui restent à l'humanité pour porter remède à ses maux ? Combien y en a-t-il aujourd'hui qui, après tant de catastrophes, osent encore croire au progrès infaillible de la culture ? Scientifiquement, si l'on considère les faits, ne faut-il pas avouer que le progrès de la civilisation semble enrayer le bonheur ? Pour quelques biens extérieurs qu'elle apporte, elle déséquilibre l'homme au-dedans ; pour un besoin qu'elle satisfait, elle en fait naître dix autres, en multipliant les désirs, elle multiplie aussi les peines et les vices. Non, une induction méthodique ne permet pas de pronostiquer des siècles meilleurs. L'avenir, plein d'incertitudes et de menaces, au lieu de donner des raisons d'espoir, accable le présent d'inquiétude, à moins qu'on ne veuille à tout prix l'illusion.

2° *L'Analyse interne du Vouloir*

Schopenhauer d'ailleurs ne se contente pas de cette induction empirique ; il la complète par une théorie critique du vouloir. Son point de départ est l'agnosticisme kantien. L'intelligence n'atteint pas le noumène. L'espace, le temps, la causalité sont des modalités subjectives. « Le monde est ma représentation » ; et « la vie et les rêves sont les pages d'un même livre ». Le voile de Maïa aveugle les yeux des mortels

et les remplit de mirages. Le phénoménisme de Kant est ainsi dépassé. Les formes de la sensibilité et de l'entendement ne sont plus distinctes, elles ne constituent plus l'objet mais le déforment.

Cependant le kantisme contenait une contradiction. Le philosophe de Königsberg ne voulait pas qu'on éliminât le noumène et cependant il le déclarait inconnaissable. Comment expliquer la connaissance de ce noumène par l'esprit, faculté du relatif ? A côté de l'esprit ne fallait-il pas qu'il existât une faculté de l'« en soi » ? Cette faculté, Kant l'avait entrevue dans son éthique. Quoiqu'il fût parti du rationalisme et qu'il n'eût jamais réussi à s'en dégager entièrement, il avait cependant accordé à la volonté une portée ontologique. Schopenhauer achèvera l'évolution de son maître et sera volontariste.

Quand la philosophie étudie le monde, abstraction faite de la volonté, elle en fait une représentation subjective et n'explique nullement l'objectivité de la représentation. C'est la volonté, faculté de l'essence et de l'« en soi » qui rend possible la connaissance objective « Notre vouloir est en réalité la seule occasion que nous ayons pour comprendre, par son côté intérieur, un fait quelconque qui se manifeste à l'extérieur, il est donc la seule chose que nous connaissions directement, et qui ne soit pas donné comme tout le reste, uniquement dans la représentation. La volonté est à la conscience, c'est-à-dire à la connaissance, ce que la substance est à l'accident, ce que l'objet éclairé est à la lumière, ce que le son est à la table de résonance¹. » L'intellectualisme critique est contradictoire parce qu'il n'y a pas de conscience sans tendance, pas d'objet sans chose en soi. Le volontarisme résout l'énigme de la connaissance ; il explique l'affirmation non seulement par son élément formel qui est dérivé et médiate, mais par la volonté, faculté primaire et immédiate de l'existence.

¹ A. SCHOPENHAUER, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, II, pp 291, 297

On n'a de son corps une intuition immédiate que par l'action musculaire et par le sentiment de la douleur ou du bien-être qui appartiennent avant tout et directement à la volonté. « Le corps n'est autre chose que la volonté objective », la volonté devenue visible. L'intellect à son tour est le produit de l'organisme.

Ainsi dans l'homme il faut distinguer trois éléments : une faculté indestructible, infaillible et toujours en acte, la volonté, l'organisme, point d'application, donnée immédiate du vouloir, l'intellect, parasite de l'activité en ce sens qu'il ne collabore pas directement à son travail intérieur mais qu'il le reflète. La volonté est métaphysique, l'organisme est le phénomène primaire, c'est-à-dire la manifestation immédiate de la volonté, l'intellect est le phénomène secondaire, conditionné par le temps, l'espace, la causalité, qui sont purement relatifs. Bref la volonté est la substance de la vie et de la nature, elle est l'être qui apparaît, dans l'acte extérieur, grâce à l'intellect.

Puisque la nature et l'homme, constitués intrinsèquement par un même vouloir, sont homogènes, puisque c'est la volonté qui fait l'existence, on s'attendrait à voir Schopenhauer conclure à la valeur de l'action. Comment la souffrance serait-elle absolue, alors qu'elle n'est objective que parce qu'elle est voulue ? Cependant il n'en est rien. Le postulat intellectualiste avait mené Spencer à l'agnosticisme, de même le postulat volontariste conduira Schopenhauer au pessimisme. La vie précisément parce qu'elle sera voulue sera mauvaise, dépourvue de sens ; elle sera l'illusion mortelle, le cauchemar douloureux dont on doit se défaire par une volition radicale du non-être.

En effet, dans le phénomène, l'homme ne peut trouver le bonheur. Poussière infime dans l'espace et le temps infini, il est quantité négligeable, éphémère. « Notre existence, disait Schopenhauer, n'a d'autre base que le présent qui s'enfuit. Aussi a-t-elle essentiellement pour forme le mouvement continu, sans possibilité d'attendre au repos auquel nous aspirons sans cesse. Elle ressemble à un homme qui

descend en courant une montagne, qui tomberait s'il voulait s'arrêter, et ne se maintient sur ses jambes qu'en poursuivant sa course ; ou au pendule balancé sur le bout du doigt ; ou encore à la planète qui se heurterait avec son soleil, dès qu'elle cesserait sa marche irrésistible en avant. L'agitation est donc le type de l'existence. Dans un monde comme celui-là, où aucune stabilité d'aucun genre, aucun état durable, ne sont possibles, mais où toute chose est en proie à un éternel mouvement et au changement, où tout se hâte, fuit, se maintient sur la corde tendue en avançant et en remuant toujours, il ne faut pas même songer au bonheur¹ »

La vie est désir, le désir souffrance. S'il n'est pas satisfait, c'est la douleur, s'il est satisfait, c'est le dégoût ; un nouveau besoin naît en vue de se soustraire à « l'ennui qui s'abat comme un oiseau de proie aux aguets sur toute existence à l'abri du besoin » Le plaisir n'a rien de positif, c'est une limite entre deux peines, la souffrance au contraire est réelle, absolue, intensément ressentie. « Nul homme ne s'est encore senti complètement heureux dans le présent. Il faudrait pour cela qu'il eût été ivre². »

Mais la volonté qui ne peut se réaliser dans le temps et la matière ne peut-elle s'actualiser dans la région supérieure de l'intemporel, de l'éternel ? ne peut-elle communier à des réalités subsistantes qui demeurent alors que tout le reste passe, qui sont plénières alors que les jouissances terrestres sont partielles ? Non, la volonté, séparée de l'intellect, est aveugle de soi, elle ne peut donc se vouloir, se différencier, s'actualiser. L'être, irrationnel de soi, en devenant intelligible, tombe dans la sphère du relatif. Dans l'absolu il est une poussée indéterminée et indéterminable ; dans le relatif il est absurde.

Ainsi qu'on analyse le vouloir en lui-même ou dans le phénomène, il ne peut aboutir, il est la puissance du mal qui ne devrait pas être, la passion insatiable qui affole de

1 A. SCHOPENHAUER, *Sur la Religion*, pp 177-178, Paris, 1908

2 *Ib* p 186

douleur ; il est une soif inextinguible, une lutte avec la certitude de la défaite, un désir sans motif qui ne soit trompeur. Son destin est « de toujours souffrir, toujours lutter, puis mourir, et ainsi de suite pendant des siècles jusqu'à ce que la croûte de notre planète s'écaille en petits morceaux »

3^o *Le Nihilisme libérateur*

Mais ne peut-on mettre fin à ce supplice éternel ? Ne peut-on s'évader de cet enfer monotone où le vouloir-vivre joue furieusement avec des riens qui font apparence d'être ? Schopenhauer signale des remèdes. Le premier qui est sédatif et qui ne guérit pas est l'art, le second qui est efficace est une morale et une religion nihilistes.

L'art d'abord et spécialement le drame, la musique. La contemplation des formes idéales arrache l'homme au cours rapide qui emporte les choses. « Elle enraye la roue du temps ; les relations disparaissent », le sentiment du moi, du toi, de l'individualité. Elle est comme l'intuition pure dans laquelle le sujet et l'objet ne s'opposent plus, et qui libère l'homme des exigences torturantes du désir. En elle la nature et l'esprit se réconcilient, si pas pour toujours, du moins dans la paix de l'instant.

Cependant l'art est le lot du petit nombre et il n'est qu'une étape provisoire. C'est la morale qui, par ses retranchements, son ascétisme, peut seule mettre un terme à l'angoisse de la vie. Cette morale ne peut se développer sur le plan de l'expérience individuelle qui sera toujours égoïste et malheureuse. Il faut que le voile de Maïa tombe, révélant le mensonge de la volonté particulière et rendant possible la pitié. Il n'y a qu'un vouloir-être et la peine d'autrui est ma peine. Par ce sentiment de pitié qui unit à la souffrance universelle, la volonté désappropriée se convertit, elle déteste le vouloir-vivre, essence d'un monde de désolation, elle se détache par la chasteté, la pauvreté et la mortification.

Depuis la Renaissance, les philosophes ont prêché des religions optimistes, rationnelles et confortables, qui adorent un Dieu toujours souriant, serviteur des caprices de l'instinct

vital Schopenhauer, qui a reconquis la vision du mal, préfère les religions rédemptrices. A l'entendre, toutes les religions historiques sont, à des degrés divers, pessimistes. Le quétisme ou renoncement à tout vouloir, l'ascétisme ou mortification de toute volonté propre et le mysticisme ou conscience de l'identité du moi avec le Tout qui les caractérisent, témoignent de leur nihilisme. On en trouve dans la doctrine chrétienne du péché, dans la haine du chrétien pour le monde ; on en trouve dans l'exaltation de la souffrance, dans les institutions monacales, dans l'épanouissement de la mystique chrétienne

Le christianisme pourtant gêné par les traditions d'un judaïsme jouisseur n'est pas parvenu à saisir le néant total de l'existence. Ce sont les religions de l'Inde qui l'ont parfaitement compris et accepté. Le terme de la vie mystique est le nirvana, état de négation inconditionnée du vouloir-vivre. L'homme parfaitement religieux renonce non seulement à tel objet, à tel amour, mais meurtrit jusqu'à ses dernières racines toute aspiration à l'être ; il goûte la mort avant d'être enseveli et substitue au vouloir-vivre une volonté absolue, un désir intégral du néant. Ce nirvana, impossible de le déterminer intellectuellement ; le philosophe sait cependant qu'il est efficace. En se supprimant, la volonté supprime son phénomène primaire, l'univers, et son phénomène secondaire, la conscience.

B. — CRITIQUE DU PESSIMISME

Nous ne songeons pas dans cette critique du pessimisme à fournir la clef de l'énigme de la souffrance, moins encore à établir l'existence de la Providence. Notre point de vue est négatif. Est-il possible d'éliminer le vouloir-vivre, soit qu'on l'immerge dans la sensation, soit qu'on veuille le néant ? Nous répondons que non. La solution pessimiste est inefficace et contradictoire : inefficace, car le vouloir-vivre est lié nécessairement à l'absolu ; contradictoire, car un dynamisme, qui a pour objet l'infiniment bon, doit avoir une valeur

inconditionnée La volonté doit pouvoir se réaliser dans l'absolu

I. — DE LA RELATION NÉCESSAIRE DU VOULOIR A L'ABSOLU

Il est certes possible de se soustraire au désir explicite de l'absolu « Je n'ai aucun besoin de Dieu », disait Gide à Schwob Nous ne mettons pas en question sa sincérité et croyons même que nombreux sont les hommes psychologiquement indifférents à l'égard de Dieu Le problème tel qu'il se pose n'est pas psychologique, il est ontologique. Il s'agit de savoir si le vouloir concret du relatif peut s'abstraire du désir implicite¹ de l'absolu, en termes scolastiques, si le Bien absolu est la fin dernière du Vouloir, et, par fin dernière on entend non la fin qui est voulue en dernier lieu, celle qui se juxtapose et s'extrapose à d'autres vouloirs, mais celle que tout vouloir implique, quels que soient sa forme et son objet

Chacun peut, à son libre choix, déterminer son idéal concret, préférer l'action utile à l'action désintéressée, avoir le souci prédominant du temporel ou de l'éternel, on peut s'abandonner aux caprices du hasard ou se river à un idéal précis N'empêche que dès qu'il y a action consciente, l'objet voulu, pour autant qu'il est voulu, est voulu sans condition L'absolu est la modalité nécessaire de la volition, la forme nécessaire du dynamisme humain Ne pas vouloir absolument, c'est ne rien vouloir Il est possible sans doute de ne pas se préoccuper du devoir, on peut même finir par croire très sincèrement que tout est relatif et que les préoccupations morales et religieuses sont factices, on peut se suffire de l'éphémère, vivre de provisoire Cependant ce provisoire et cet éphémère pour autant qu'ils sont la fin de l'acte sont voulus comme le bien, par le seul fait qu'on s'y subordonne et qu'on les recherche

1 Dire que l'absolu est nécessairement l'objet explicite de nos facultés, ce serait de l'ontologisme, nous ne parlons que d'un dynamisme divin ou d'une possession virtuellement innée de l'absolu Aucun jugement ni aucun vouloir déterminé et concret n'est inné, mais nos facultés le sont Une faculté n'est pas un acte mais une orientation toujours actuelle à l'acte

de préférence au reste, on leur accorde une valeur inconditionnée. On pourrait se soustraire à l'action absolue et à ses responsabilités morales et religieuses, si l'absolu n'était qu'une fin adventice du vouloir ; il est sa fin nécessaire et tient à la faculté même du vouloir.

Si encore, par cette abstraction factice, l'indifférent pouvait trouver la paix et la joie ! Mais non, il ne peut en jouir en adaptant sa vie à ce qui passe ; il ne les trouvera que par une adéquation progressive du vouloir à ses conditions transcendantes. De ces conditions nécessaires il voudrait ne pas tenir compte, mais, pour autant, il ne les supprime pas, elles continuent à agir en lui, malgré lui ; elles l'inquiètent dans sa quiétude et le rendent malheureux dans ses petites choses. La souffrance ne provient pas en dernière analyse du conflit du désir agréé et de son accomplissement : il suffirait alors de limiter les désirs pour être heureux. Elle surgit d'une source plus profonde, du dissentiment, de la disproportion manifeste entre toute joie finie et le bien absolu que la volonté naturelle réclame. Si le bonheur est possible — et comment pourrait-on en douter sans cesser de vouloir et de vivre — celui-là seul pourra le posséder qui l'attendra non de l'accord aléatoire du moi empirique et du dehors, mais de la coordination des désirs avec la volonté profonde qui les commande « Celui qui veut sauver sa vie la perdra ; et celui qui consent à la perdre la sauvera. »

II — DE L'UNION RÉALISANTE DU VOULOIR A L'ABSOLU

Le pessimisme a des arguments empiriques, métaphysiques et religieux ; il peut s'énoncer sous forme d'une loi inductive ; il peut aussi se déduire de l'analyse transcendante de la volonté, il peut enfin se présenter comme l'essence du phénomène religieux

1^o *Critique de la Preuve empirique*

Il est facile de broser un tableau sombre de l'univers. Sans larmes, il n'y a pas de lyrisme, sans douleur, il n'y a

pas de tragédie. Est-on bien sûr pourtant que, sans orientation à la joie, le drame garderait son intérêt et que, sans espérance, la poésie pourrait émouvoir ? La vie est-elle vraiment un enfer et les descriptions de Schopenhauer sont-elles objectives ?

Loin de nous de jeter un voile sur l'aspect néfaste de l'existence et d'oublier le Calvaire. Il n'y a rien de plus sot que de se représenter la nature en adoration extatique devant l'homme. Un obus le pulvérise sans considération pour son éminente dignité ; dans un accident de chemin de fer, il est aplati autant que sa valise, les microbes n'ont pas plus d'égards pour le génie que pour le bétail. Les misères physiques de l'homme se doublent de tares morales : celles qui germent du tréfonds boueux de l'humanité, de cette bestialité que la culture peut atténuer mais qu'elle n'élimine point. L'homme souffre, la souffrance n'est pas un accident ; elle est de tous les jours, comme l'erreur, et celui qui ne la connaît pas n'a pas vécu. Il y a quelque chose d'affreusement trompeur dans les déclamations stoïciennes de la Renaissance sur la royauté de l'homme, l'hymne au progrès de la science matérialiste est comique, ou plutôt cruel, car on n'insulte pas des victimes.

Mais autre chose est de déclarer la vie absurde et le vouloir-vivre sans issue. A moins de lâcheté, on ne conclut pas d'un échec possible à un échec nécessaire, d'un triomphe difficile à une défaite assurée. Ceux-là seuls sont vaincus, a dit un grand conducteur de batailles, qui veulent l'être et qui acceptent l'idée de la déroute.

Sans doute l'homme ne peut faire tout ce qu'il veut, il y a des volontés de caprice qui sont trompeuses, il y a des désirs qui oppriment et étouffent ! Mais le néant de vies mal menées, de ces vies égoïstes où l'on est rapace en fait d'argent, jaloux à l'égard de collègues plus chanceux, pleins de sarcasmes pour le bon Dieu, ne suffit pas à démontrer le néant nécessaire de la vie.

Même lorsqu'on enclôt l'homme dans l'expérience, le pessimisme ne se justifie pas, car toute recherche courageuse

et désintéressée de la vérité et du bien assure une paix, une sécurité qui est comme une première récompense. Qu'est-ce qui est néant dans la vie ? « C'est la passion sans scrupule des plaisirs, l'attachement à la vie des sens, l'ardente recherche du bien-être, la légèreté dans le sérieux et la gravité dans le frivole, le mépris de l'homme et l'exaltation du moi¹ ! » Pour pouvoir juger sainement de la vie, il faudrait donc avoir pratiqué un ascétisme effectif. L'homme religieux s'y soumet ; il se mortifie. Or, son expérience l'atteste, il arrive par cette immolation, par l'expérimentation effective du néant de l'éphémère, à transformer la souffrance en joie².

Son témoignage, qui seul est concluant, a plus de valeur que celui du pessimiste. D'une part le pessimiste déclare vaine l'existence empirique ; de l'autre il s'y attache comme si elle était le seul réel, mettant son tout dans le rien. Puisque le vouloir est meurtri par la vie, c'est qu'il la dépasse et se veut au delà d'elle. Schopenhauer écrivait que la mort donne un enseignement intégral que l'expérience ne peut jamais dispenser. Pourquoi alors, avant cet accomplissement qui seul peut faire la lumière, présume-t-il de la juger statiquement ?

En un mot, pour que l'optimisme fût objectif, il faudrait que, dans l'expérience, le vouloir-vivre, qui se détache de l'illusoire, trouve déjà une béatitude partielle ; mais on ne peut, sans se contredire, vouloir y trouver le bonheur absolu. C'est après la mort physique seulement que, d'après la théorie pessimiste, on doit l'espérer, si tant est qu'il est possible.

2^o Critique de la Preuve métaphysique

Schopenhauer a mis en évidence le rôle de la volonté dont le rationalisme avait oublié l'existence. C'est un service rendu à la philosophie. Il semble toutefois qu'il n'ait pas réalisé toute la portée de sa découverte. Malgré le postulat dyna-

1 M. BLONDEL, *L'Action*, pp. 32-33. Paris, 1893.

2 M. SCHELER, *Le Sens de la souffrance*, pp. 70-71, Paris.

miste, dans son système, la volonté reste statique, la pitié sans action, l'ascétisme spéculatif; le nirvana est immobile comme un concept¹.

La volonté dans le phénomène, dit-il, séjourne dans la souffrance, sans mouvement, sans possibilité de progrès. Il est trop évident pourtant qu'elle n'est pas dépourvue de toute joie, pas plus que l'intellect dans la connaissance expérimentale n'est privé de toute assimilation de vérité. A moins de professer un nihilisme absolu qui est absurde, le vouloir-vivre doit se réaliser ne fût-ce que partiellement. Comment Schopenhauer pourrait-il déclarer le vouloir-être absolu et infaillible, si le vouloir-vivre, dont seul il a conscience, était absolument mauvais, absurde et relatif?

Il est mauvais, dit-il, parce qu'il engendre la souffrance. Mais peut-on faire du plaisir ou du déplaisir la norme de l'action bonne sans abandonner le postulat dynamiste qui fait de l'action elle-même et non de ses conséquences subjectives le terme absolu du vouloir? Agir, vouloir, qu'est-ce si ce n'est se désapproprier, se donner, mettre sa fin dans l'absolu de l'existence, au delà de soi-même et de son bonheur? Nietzsche fut plus cohérent quand il affirma que l'homme ne veut pas avant tout le bonheur mais l'Existence, qu'il veut agir et être, dût-il en souffrir, dût-il en mourir. « Ce n'est pas la souffrance qui est terrible, disait-il, mais la vacuité de l'action, son inanité² ». Et Vauvenargues. « Le monde est ce qu'il doit être, pour un être actif, plein d'obstacles ». Schopenhauer au contraire ne comprend pas la valeur de l'obstacle, de l'effort, de l'action comme telle, il rêve d'un vouloir qui ne veut plus. Tout effort est mauvais, parce qu'il

1 Tout comme Hegel, en vertu de la loi interne du rationalisme, en vint à faire de la contradiction la loi de la pensée absolue, ainsi Schopenhauer finira par considérer l'absence de vouloir comme la fin du vouloir-absolu. Le déterminisme intellectuel comme le dynamisme volontaire sont des principes de l'être qui sont contradictoires quand on les isole l'un de l'autre.

2 « Le plaisir et le déplaisir sont de simples conséquences, de simples phénomènes secondaires. Ce que veut l'homme, ce que veut la plus petite parcelle d'organisme vivant, c'est une augmentation de puissance » (F. NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, II, p. 84, Paris, 1930).

est une marche en avant et non un piétinement, parce qu'il est un enfancement et non une jouissance stérile.

« C'est un fait remarquable, notait W. James, que ni les souffrances ni les peines n'émoussent en principe l'amour de la vie, elles semblent au contraire lui communiquer une saveur plus vive. Il n'est pas plus grande source de mélancolie que la satisfaction. Nos véritables aiguillons sont la nécessité et la lutte, et l'heure du triomphe nous annihile à nouveau¹ » La mobilité de la vie, la persistance du désir malgré l'absence de satisfaction durable, prouvent non le néant de la vie mais la primauté du vouloir sur le plaisir, de l'existence sur le néant. L'hédonisme pessimiste, logique dans un système rationaliste et statique, est contradictoire dans un système volontariste. Il se justifie non par l'exaltation de l'action mais par une maladie, par une perversion de l'action qui, inconsciemment ou non, ne consent plus à être dynamique.

Schopenhauer d'ailleurs ne se contente pas d'une étude empirique de la volonté, il prétend la déterminer en elle-même. En elle-même, elle est une poussée aveugle et inconsciente et est donc liée à jamais au malheur. Privée pour toujours de raison, comment ne serait-elle pas éternellement discordante ? inconsciente, comment pourrait-elle se développer et croître ? Si l'intelligence n'est qu'un parasite de la volonté, celle-ci ne peut se réaliser, mais doit errer dans la nuit d'une recherche toujours vaine.

Ce raisonnement est fort logique mais ne démontre-t-il pas l'absurdité du volontarisme qu'il présuppose ? La volonté, dit-on, doit-être éclairée sous peine d'être impotente et malheureuse. Soit ! mais, n'est-ce pas avouer qu'elle n'a pas de valeur isolée de la pensée et qu'il faut, puisqu'on la dit absolue, rendre son activité synchronique à celle de l'esprit ? Un mouvement, dit-on, qui n'a aucun terme qui puisse le différencier, est vain. Soit ! mais pareil mouvement existe-t-il, tout vouloir n'est-il pas corrélatif, intrinsèquement coordonné à la raison ?

¹ W. JAMES, *La Volonté de Croire*, p. 67, Paris, 1918.

En vérité, l'existence irrationnelle des volontaristes n'est pas plus absolue que le concept statique des rationalistes. La volonté sans l'idée et l'idée sans le vouloir ne sont ni l'une ni l'autre l'être en soi « Sans principe logique, qui dirige le développement, disait justement von Hartmann, un développement serait impossible, même dans le sens le plus modeste du mot, même un cycle (graine, arbre, floraison, fruit, etc) serait impossible, car celui-ci exige déjà un ordre logique et une séparation des différentes phases Les manifestations d'une volonté, n'ayant pas de principe logique qui détermine son contenu, seraient par rapport au développement organique et intellectuel empirique, ce que le bêlement de la brebis ou les cris d'un fou sont relativement au langage humain¹ » Ce sont pourtant ces bêlements et ces cris martelés que Schopenhauer déclare absolus, quand il fait de la volonté, isolée de l'intelligence, l'en-soi ou l'être

3^o Critique de la Preuve religieuse

a) Pour libérer l'univers qui souffre, Schopenhauer lui ouvre une voie de salut, voie que les religions auraient tracée et suivie avant lui. A l'entendre toutes les religions historiques sont rédemptrices. Nous ne songeons pas à le contester. Le phénomène religieux naît de l'angoisse humaine et a un caractère sotériologique. L'homme est un être écartelé entre le néant et l'Être; le médiocre et le routinier peuvent à force d'aveuglement échapper à l'inquiétude métaphysique, mais celui qui est conscient de l'appel de l'Esprit est torturé par le besoin d'un idéal impossible, et par l'inachèvement de toute forme de l'existence. Le sentiment de la vanité des choses, du moi, la détresse de l'âme qui se sent séparée de Dieu, l'aspiration à une réconciliation nécessaire et comme irréalisable sont des préambules de toute conversion.

Cependant la lassitude, le dégoût, l'inquiétude qui amorcent la recherche religieuse ne sont pas signes d'union par-faite à Dieu. « L'absolu, comme l'écrivait M. Lavelle, se dé-

¹ *Revue Philosophique*, 1877, III, pp 158, 159

couvrir à nous non point, comme on le pense souvent, dans l'extrême violence des déchirements intérieurs, mais dans le calme des conflits apaisés¹. » La souffrance est une épreuve ; l'angoisse surmontée doit être médiatrice de la paix.

Le pessimiste en désespéré voudrait s'anéantir ; mais l'abîme du néant est non moins insondable que la plénitude de l'être et, parce qu'il est néant, il est immobile et ne peut porter secours. Le croyant prend son essor vers Dieu. La conscience du néant lui est un motif d'espérance ; car celui-là seul peut toucher aux rives du néant qui en émerge et qui a des ailes pour s'élever au-dessus de l'abîme. Puisque l'homme existe et qu'il est doué d'action, c'est que l'Être est en lui et qu'il le travaille, c'est que l'homme peut être ce qu'il veut être.

Deux objets ne peuvent être séparés physiquement que parce qu'ils sont l'un et l'autre dans l'espace, parce qu'il y a un cheminement continu de l'un à l'autre. De même l'homme ne peut être séparé ontologiquement de l'Absolu que parce qu'il communie à lui, parce qu'il existe une odyssée divine. Toute opposition, alors même qu'elle serait humainement insoluble, suppose une conciliation harmonique. Les religions rédemptrices croient à cette harmonie supérieure ; loin d'être pessimistes, elles ont foi dans une possession plénière de Dieu.

b) Schopenhauer parle de pitié rédemptrice. Il y a pitié et pitié, pitié active et pitié statique. L'une noble, humaine, aide à surmonter la souffrance et exalte le courage ; l'autre immorale, égoïste, correspond à un refus à la vie. « Les vieilles femmes qui se lamentent de concert, notait Scheler, ne font pas, à proprement parler, acte de pitié. » Et Nietzsche, parlant de la mauvaise pitié, de celle que son éducateur Schopenhauer lui avait enseignée, disait avec justesse que ce n'est pas la pitié mais le courage qui jusqu'à présent sauva les victimes.

La pitié ne peut se concevoir à la façon pessimiste comme un rapport indéterminé avec le prochain malheureux. Ce rapport a besoin d'être spécifié et il se spécifie en rapport

1 L. LAVELLE, *Le Moi et son Destin*, p. 90, Paris.

d'amour ou de haine selon qu'il est dynamique ou statique. Il est rapport d'amour et de vraie pitié, quand il porte secours au prochain, quand il le libère ; il est rapport de haine, quand il savoure la souffrance de celui qu'il plaint et qu'il acquiesce à son malheur. La vraie pitié, la pitié chrétienne est faite d'amour et d'optimisme, la pitié du nihiliste est tissée d'une haine secrète¹.

En effet, quoi qu'il se dise sans joie, il jouit d'une délectation morose en constatant l'universel désastre. Il s'estime par sa clairvoyance supérieur à l'optimiste naïf, mais de quel côté est la naïveté et la clairvoyance ? Si la vie paraît mauvaise au pessimiste, n'est-ce pas qu'il ne l'a pas vécue ? n'est-ce pas qu'il n'a jamais aimé que son moi ? Quand on lit les lamentations de Schopenhauer, on est frappé de l'égoïsme de son chagrin. c'est le moi et non l'autre qui lui fait verser des larmes. Douleur du veuf qui pleure non sur la mort de sa femme mais sur son propre malheur, douleur basse et lâche ! Il se dit vaincu, parle de l'échec de l'existence. La grande découverte vraiment que la vie peut échouer, qu'on ne peut la mener avec succès en tous sens, qu'un combat tourne à la catastrophe quand on ne veut plus se battre ! Vaincu, mais par lâcheté, le pessimiste réclame de la pitié ! Ce n'est pas la tendresse mais l'énergie qui sauve le déserteur. Nietzsche n'avait pas tort de railler les abâtardis qui sont capables de tout, sauf de vouloir, il avait raison de maudire la commisération dont on auréole les fades jouisseurs qui dès l'abord ont renoncé à la lutte². Pitié pour les vaincus, sans doute, mais pour les vaincus qui ont lutté ! Pitié pour la souffrance, mais pour la souffrance saine et courageuse !

1 « Que dire du pessimisme ? se demande Chesterton. Je pense qu'on peut, sans amertume exagérée, l'appeler l'ami candide. Et que dire de l'ami candide ? Je me risque à dire que ce qui est mauvais dans l'ami candide, c'est simplement qu'il n'est pas candide. Il garde quelque chose qu'il ne déclare pas, son plaisir chagrin de dire des choses désagréables. Il a un secret desir de blesser, non pas simplement d'aider. Il est l'ami candide sans candeur, l'homme qui dit : j'ai le chagrin de dire que nous sommes ruinés et qui n'en a aucun chagrin. » G. K. CHESTERTON, *Orthodoxie*, pp. 92-93, Paris, 1923.

2 « Malheur à tous ceux qui aiment sans avoir une hauteur qui est au-dessus de leur pitié. » F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 122, Paris, 1932.

« Le courage, écrivait Schopenhauer, est en somme une vertu très secondaire, une vertu de sous-officier, sous le rapport de laquelle les animaux même nous sont supérieurs. » Pour ne pas avoir uni la vaillance à la charité, il ne pouvait rien comprendre à la pitié chrétienne. Il a fait du chrétien un pleurnicheur fadasse, de l'hymne joyeux au Ressuscité des thrènes de vaincus à la défaite, de l'ascétisme créateur un entraînement au néant ou — qu'on nous passe l'expression — un pourrissoir pour décadents.

c) Certes celui, qui s'apitoie d'amour, s'immole pour celui qu'il aime. Le chrétien — n'en déplaît au philosophe qui reproche au christianisme son égotisme — a le souci du salut d'autrui non moins que de son salut personnel. Pourtant le sacrifice chrétien a un caractère dynamique et une inspiration optimiste. S'il existe une pitié bienfaisante et une pitié cruelle, il existe aussi un ascétisme malsain et une ascèse féconde.

On peut en pessimiste se renoncer par hostilité sourde contre l'existence, avec résignation et amertume, on peut au contraire chercher la mortification joyeusement, activement, comme un principe de vie, l'accueillir, ainsi que saint François accueillait la pauvreté, comme une fiancée divine.

On peut en pessimiste faire vœu de pauvreté par haine de la richesse ou du moins des riches ; on peut au contraire se dépouiller non par mépris de la richesse qui est bonne de soi, ni par jalousie à l'égard des riches auxquels on veut toutes sortes de joies, mais à cause de la transcendance des biens spirituels qu'on convoite plus que les biens de la terre.

On peut en pessimiste se lier par le vœu de chasteté, parce qu'on déteste l'humanité. C'est le vœu à la façon de Schopenhauer qui avait horreur de la procréation mais qui ne dédaignait pas le plaisir sexuel. On peut au contraire aimer la chasteté non que la fécondité soit mauvaise ni même le plaisir qui lui est associé, mais parce que la continence donne un essor merveilleux à la contemplation et à la charité, parce qu'elle accroît la fécondité rédemptrice de l'apôtre.

On peut émettre le vœu d'obéissance, parce qu'on considère la liberté comme un mal ; on peut s'y soumettre, au contraire,

afin d'universaliser le vouloir et de l'agrèger à un tout organique.

Bref la religion impose de l'abnégation, du détachement, mais la mort des sens, du vouloir, de l'esprit sont non des fins, mais des moyens que le fidèle adopte pour grandir. Le saint est l'ambitieux qui veut se développer sans limite ; le pécheur est le médiocre qui raccourcit ses pensées ou ses actes.

Pour saisir la différence qu'il y a entre le chrétien et le pessimiste, il suffit de comparer, comme le faisait Chesterton¹, le martyr et le suicidé. L'un renonce à la vie pour la sauver ; l'autre cherche à l'anéantir parce qu'il la méprise. L'un est placé sur les autels et sa bonté est telle que ses ossements desséchés peuvent guérir les villes de la peste ; l'autre est rejeté aux carrefours sans sépulture. L'un est un sauveur, un faiseur de vie ; l'autre est un traître, un pécheur, mort dans le pire des péchés, le désespoir.

d) Il est vrai que Schopenhauer ne préconise pas le suicide physique, qui serait inefficace puisqu'il n'attendrait que le phénomène. Un suicide pour porter dans l'absolu doit être l'œuvre de la volonté. Nous arrivons ainsi à la négation absolue du vouloir-vivre, au nirvana. Laissons là le problème de sa définition historique : il est des plus douteux que les hindous l'aient conçu comme un état purement négatif².

De plus comment le nirvana pourrait-il être voulu comme le Souverain Bien si, comme le prétend le pessimiste, il était totalement extrinsèque à la vie ? Nous nous trouvons ici en présence d'une contradiction qui apparente le nihilisme volontariste de Schopenhauer à l'agnosticisme intellectualiste de Spencer.

¹ *Ib.*, pp. 98-99

² « Les Hindous appellent Dieu néant, écrit Sertillanges, pour signifier qu'il n'est rien de ce que nous, chétifs, nous appelons l'Être. Mais ce n'est là qu'un symbolisme. Le pessimisme ne s'élève pas jusqu'à ce symbolisme profond » (A. SERTILLANGES, *Les Sources de la Croyance en Dieu*, p. 395. Paris, 1905). Il ne comprend pas que les négations multipliées chantent un hymne extatique au Dieu parfait.

On en dirait autant et plus des mystiques chrétiens qui sont nettement réalistes. Ils s'enivrent de négation, afin que la transcendance souverainement réelle de Dieu devienne plus vivante et soit plus intensément réalisée.

De toutes façons, comme le vouloir du néant est illusoire, il est inefficace. En effet, il n'existe aucun vouloir pur et simple du néant. Toute nolition implique une volition, celle de ne pas vouloir ; et ainsi simultanément le pessimiste maudit et bénit l'action, qui, d'une part, est mauvaise, puisqu'il s'y refuse ; et qui, de l'autre, est bonne, puisqu'en s'y refusant, il peut l'anéantir. Avec sincérité, il croit vouloir le néant ; mais sa volition est un acte. C'est donc en consentant à l'existence qu'il prétend en émerger ; c'est par le vouloir-vivre qu'il veut ne pas vivre.

L'anéantissement du vouloir proposé à un vivant est un non-sens ; il ne pourrait avoir d'efficace que par un acte créateur, dans l'hypothèse écartée d'ailleurs d'un vouloir-vivre tout-puissant. En dernière analyse c'est la valeur absolue de l'existence qui donne un prix illusoire au néant.

L'homme pourrait s'anéantir, s'il pouvait ne plus agir ; car le réel ne se distingue du possible que par l'action. Un être sans action, une essence statique n'existe pas. Or, nous sommes contraints d'agir. Ne pas vouloir, c'est encore absolument vouloir. Aussi il ne reste à l'homme qu'à faire confiance à sa destinée, à respecter le dynamisme qui l'emporte efficacement vers l'Absolu de l'Être.

Dans l'ordre des possibles il se peut que notre monde ne soit pas le meilleur. C'est en fonction d'un point de vue purement logique, du point de vue de l'irréel, que le pessimiste croit pouvoir dénigrer notre planète. Ainsi il oublie que le dynamique est plus que du statique, que le monde est plus qu'un possible, qu'il existe, et que l'existence lui donne une supériorité sur tous les univers que son cerveau conçoit et que sottement il déclare supérieurs.

Comment un philosophe volontariste et dynamiste a-t-il pu oublier d'une façon aussi constante que l'Existence et l'Acte sont les suprêmes perfections de l'être ?

TROISIÈME SECTION

DE LA DESTINÉE ABSOLUE DE L'HOMME

A. — EXPOSÉ DU DILETTANTISME

I. — L'UNIVERSEL RELATIVISME, FORMULE DE RÉDUCTION DE LA PENSÉE ET DE L'ACTION

L'agnostique ne peut ignorer l'absolu pas plus que le pessimiste ne peut cesser de le vouloir, mais par une synthèse de ces deux doctrines et de ces deux attitudes, en retranchant par un scepticisme à la fois spéculatif et pratique, et l'intelligence et la volonté de leurs relations transcendantes, ne peut-on effectivement éviter une destinée religieuse ?

Le dilettantisme, qui rompt la tension de la pensée et de l'action, s'en flatte. Il se présente non comme un système philosophique — quel est le philosophe qui n'estime, ne fût-ce qu'un peu, la pensée ou l'action ? — mais plutôt comme un commentaire littéraire, d'ailleurs logique, de théories philosophiques.

D'une part l'agnostique assure qu'il n'y a ni temps absolu, ni espace absolu, ni mouvement absolu, ni pensée absolue ; d'autre part le pessimiste met en question tout sentiment de valeur et conséquemment toute morale. Le dilettante en conclut que la vie est constituée par des myriades de relations, tantôt empiriques, tantôt mét empiriques, tantôt spéculatives, tantôt pratiques, qu'il est vain de ramener à l'unité. On ne peut saisir ni l'axiome ni la réalité centrale qui totalise l'être. La pensée et l'activité sont relationnelles, sans synthèse adéquate. Convictions et devoirs sont relatifs. Toute théorie

est en même temps vraie et fausse ; toute loi est simultanément bonne et mauvaise. Il n'est aucun impératif catégorique qui ne dépende d'une hypothèse ; aucun principe rationnel dont le fondement ne soit contingent. L'absolu, s'il existe, demeure étranger à l'homme.

Aussi le dilettante tâche de résoudre le problème d'une vie incohérente et multiple, en mobilisant ses désirs, en volatilisant ses pensées. Il voudrait enfouir ses actes dans le présent, les fixer dans la sensation, les changer avec elle, afin que, comme elle, ils meurent pour renaître, toujours frais et immédiats. Ce qui fait la souffrance n'est-ce pas une inadaptation du vouloir au rythme effréné de la vie, n'est-ce pas une distention meurtrière entre la pratique et l'idéal ? Il n'y a qu'à les ramener l'un à l'autre, dissoudre par l'action l'instinct de l'absolu, jouir de tout sans se donner à rien, désirer tout sans se refuser à rien, disloquer par une perpétuelle voltige l'armature de la vie morale.

« Notre avantage, écrivant Nietzsche, c'est de vivre à l'époque de la comparaison, nous pouvons revoir le compte, comme il n'a jamais été revu : nous sommes en général la conscience de l'histoire... Nous jouissons autrement, nous souffrons autrement ; la comparaison d'une multiplicité insolite, telle est notre activité instinctive... Nous comprenons tout, nous vivons tout, nous n'avons plus en nous de sentiment d'initimité... Que ce soit notre avantage ou non, notre curiosité empressée et presque aimante s'en va sans crainte aux choses les plus dangereuses... « Tout est bien » — nous avons de la peine à être négatifs. Nous souffrons lorsqu'il nous arrive de devenir assez inintelligents pour prendre parti contre quelque chose .¹ »

« Familiers dans beaucoup de provinces de l'esprit, dont nous avons, pour le moins, été les hôtes ; nous échappant toujours des réduits obscurs et agréables où les préférences et les préjugés, la jeunesse... paraissaient nous retenir, pleins de malice en face des séductions de la dépendance qui se cachent

1 F NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, I, pp. 184-185, Paris, 1930.

dans les honneurs, dans l'argent, les fonctions publiques ou l'exaltation des sens ; reconnaissants même à l'égard du malheur et des vicissitudes de la maladie, puisque toujours ils nous débarrassaient d'une règle et du « préjugé » de cette règle, reconnaissants envers Dieu, le diable, la brebis et le ver qui se cachent en nous ; curieux jusqu'au vice, chercheurs jusqu'à la cruauté, avec des doigts audacieux pour l'insaisissable, avec des dents et un estomac pour ce qu'il y a de plus indigeste, prêts à n'importe quel métier qui demande de la sagacité et des sens aigus, prêts à n'importe quelle aventure grâce à un excès de libre jugement ; possédant des âmes antérieures et postérieures dont personne ne pénètre les dernières intentions, des premiers plans et des arrière-plans que nul n'oserait parcourir. Cachés sous le manteau de la lumière, nous sommes des conquérants, bien que nous paraissions semblables à des héritiers et à des dissipateurs, classeurs et collectionneurs du matin au soir, avares de nos richesses et de nos casiers débordants, économes à apprendre et à oublier, inventifs de systèmes, quelquefois orgueilleux des tables de catégories, parfois pédants, parfois nocturnes hiboux du travail, même en plein jour, parfois épouvantails aussi. Voilà l'espèce d'hommes que nous sommes nous autres esprits libres¹ »

Puisqu'il y a dans l'expérience mille tendances qui se contredisent, mieux vaut se contredire, passer sans remords de l'érotisme aux élans mystiques, de la débauche à l'ascétisme, du sérieux à la frivolité. Grâce à cet assouplissement, à cet immoralisme foncier, l'action trouve en elle-même son remède et s'accomplit dans la joie : elle annule le vouloir-être absolu qui cause la souffrance²

D'ailleurs il ne s'agit pas seulement de critiquer la pensée par la pensée et le vouloir par le vouloir. Ce petit jeu maladroit, les agnostiques et les pessimistes l'avaient déjà pratiqué et ils avaient paru bien gauches. Ce n'est pas seulement le côté relatif de l'intelligence et de la volonté que le dilettante oppose

1. F. NIETZSCHE, *Par delà le Bien et le Mal*, pp 81-83, Paris, 1934

2. M. BLONDEL, *L'Action*, pp 3-6, Paris, 1893

à l'absolu des exigences spéculatives ou pratiques. Il veut aussi opposer le relatif au relatif et l'absolu à l'absolu, la contemplation à la passion, le sentiment à la logique.

Il veut étouffer la passion à force d'analyse. Tout s'explique, tout se comprend, ce qui est est ce qui doit être. Les stoïciens avaient tenté de dessécher le cœur par une cure de froide raison. Pourquoi pleurer, crier, s'agiter, puisque tout est nécessaire ? Une passion est-elle vibrante quand son objet n'est pas unique, indicible, mystérieux ? « Rien, écrit M. Jankélévitch, ne dégrise mieux la conscience que la méditation des nécessités diverses qui l'encadrent et la légalisent ; la critique des sources et la recherche des origines constituent pour les âmes trop sérieuses une cure salutaire... La physiologie, la biologie et la sociologie, liguées contre notre pathos, nous apprennent tour à tour à quoi tiennent nos grandes phrases et nos fiers principes. La physiologie : car le plus grand philosophe du monde est à la merci d'une rage de dents et les idées ne sont peut-être qu'un malentendu du corps... N'y a-t-il pas de quoi vous dégoûter de la métaphysique ? et n'est-ce pas une bien cruelle plaisanterie que de lier à quelques grammes de gélatine le sort de la sensation, de la pensée et du génie lui-même ? La biologie : car sous le masque des nobles propos, le médecin dénonce les stratagèmes de l'inconscient, aux raisons décevantes de la Raison, il substitue les raisons inavouables de l'Instinct ; il nous rend sensible la vanité de notre civilisation intérieure, et l'héréditaire barbarie qui se dissimule sous le vernis des concepts ; nous nous voyons aussi ridiculement déguisés qu'un roi du Dahomey avec son pagne, son gibus et son parapluie. La société enfin : car je ne puis ouvrir la bouche sans imiter quelqu'un ou contrefaire quelque chose ; j'ai beau me travailler pour être le premier, pour penser de l'inédit, toujours la tradition et la mode tirent les ficelles, mes phrases, mes idées... hélas ! mes sentiments eux-mêmes sont plus ou moins des pastiches, nous croyons aimer, et nous récitons ! Logique des sentiments, logique sociale, logique des nerfs et du foie, tout collabore à m'humilier. Ma personne toute entière n'est qu'un plagiat, l'ensemble de tous mes rôles.

N'est-ce pas à démissionner de l'amour et de la sincérité en général¹ ? »

Après avoir stérilisé l'instinct vital à force d'intelligence, le dilettante entreprend inversement de disqualifier la raison au nom du sentiment. Un parfum, un tressaillement du cœur, une vision fugitive, une émotion artistique, ne valent-ils pas plus que l'alignement éternel de toutes les nécessités mathématiques et métaphysiques ? L'actuel n'est-il pas plus que le possible, le présent plus que le passé ? Pourquoi ces contournements bizarres de la pensée qui évente tout ce qu'elle touche ? Une fleur, dans sa fragilité, n'est-elle pas plus émouvante qu'un nombre et un baiser plus séduisant qu'un noumène ? Il faut vivre et donc ne plus penser, se couler dans l'innécompréhensible, se réfugier dans le silence, fermer la bouche à l'intelligence, cette pauvre radoteuse qui effiloche la trame continue du réel.

II. — L'OPPOSITION IRONIQUE, FINESSE DE L'ESPRIT ET PAIX DU CŒUR

Mais comment maintenir un vivant dans cet état de discorde intérieure où l'intelligence asphyxie le vouloir et où le sentiment volatilise la pensée ? Le dilettante a son ordonnance, l'ironie. L'ironie, selon Paulhan, est « une réaction synthétique. Elle suppose que nous pouvons apprécier le contraste des réalités et des apparences, de la nature des choses et des conventions sous lesquelles nous le voilons aux autres et à nous-mêmes. Elle permet à notre esprit d'adapter son action à la situation présente et de préparer l'action future, différente et opposée, que nous devons déjà prévoir et qu'il ne faut pas rendre impossible. Elle permet à nos sentiments et à nos idées de s'organiser sans raideur et de conserver leur plasticité. Elle est la réponse naturelle de l'homme, réponse contradictoire et unifiée à la fois, aux contradictions du monde, de la vie et de l'esprit, elle le laisse à la fois s'adapter à la réalité la plus large et tâcher d'adapter la

1. V. JANKÉLÉVITCH, *L'Ironie*, pp 18-20, Paris, 1936

réalité à lui, dans la mesure où cela est possible¹. »

Ironiser, c'est souligner un contraste, c'est signaler une antinomie et la signaler de telle sorte que le contraste reste sans harmonie et l'antinomie contradictoire. L'ironie du dilettante est et doit être universelle ; car tout dans la vie y prête : les sentiments comme les croyances, l'ambition illimitée de l'homme et son néant, son ubiquité de pensée et d'action et sa limitation extrême. Il est blotti dans une parcelle infime du temps et de l'espace et parle de l'Être et veut l'absolu ! Ses croyances sont tissées d'ignorance, ses vertus d'égoïsme. Il songe à son moi alors qu'il fait naïvement profession d'altruisme et à l'absolu alors qu'il ne veut que son plaisir. Ce déchirement interne, ce mensonge de toute volition et de toute pensée, l'ironie l'étale ; elle ne permet pas à l'esprit de somnoler dans l'hypocrisie d'une vertu qui se croit parfaite, ou d'une pensée qui s'estime définitive. Elle l'éveille et le rend sage, supérieur dans l'immoralisme et intelligent dans le scepticisme, elle l'équilibre dans le déséquilibre, ce qui dans une balance — et la vie n'en est-elle pas une ? — est le seul équilibre possible.

Ainsi elle affine l'esprit en maintenant l'universalité de son champ de vision. La pensée du dogmatique est toujours étroite : il affirme absolument et pour autant il nie. En fait de religion, c'est la synthèse judéo-chrétienne, en philosophie, c'est le thomisme, petit système à côté de mille autres, qui est absolu. Conséquemment tout le reste n'a plus d'intérêt ni de sens. La vérité, on la possède et les autres ne la possèdent pas ; la vérité est ceci et pas ça. La certitude ferme l'horizon et condamne l'esprit à sucer durant toute l'éternité de vieux chicots cariés. Au contraire, par l'ironie la pensée reste ouverte, multiforme, toujours en mouvement. Elle affirme en niant et nie en affirmant, et voilà que devant elle se déroule un cycle illimité de connaissances. Elle est toute intelligence, tout esprit.

De plus l'ironie pacifie le cœur en le libérant du pathos

1 F. PAULHAN, *La Morale de l'Ironie*, p. 143, Paris, 1909

romantique Il est des âmes simples qui « foncent tête baissée dans leurs moindres sentiments, sans arrière-pensées, sans précautions ; quoi qu'elles éprouvent, amour, colère, enthousiasme, elles y mettent tout leur cœur, et c'est pourquoi on les dit « entières », exprimant par là qu'elles vont jusqu'au bout de leur émotion. Elles prétendent figurer tout entières dans une parole, dans un sourire, un regard, une pression de la main ; elles s'engagent à fond à chaque minute de leur vie. Mais ce radicalisme du cœur les rend infiniment vulnérables. On ne peut aimer ou haïr sans cesse éperdument, se passionner pour n'importe quoi : l'ironie développe d'abord en nous une sorte de prudence égoïste qui nous immunise contre toute exaltation compromettante et contre les déchirements de l'extrémisme sentimental ; grâce à elle nous ne serons plus écartelés entre des incompatibles également ambitieux¹. » Elle est un antidote contre le désespoir.

Enfin l'ironie met de l'harmonie dans nos relations mondaines. L'intolérance et ses violences sont liées au dogmatisme, un esprit émancipé de l'absolu comprend les défaillances. Il n'a pas de haine, car le mal qui existe a une raison d'être et mérite donc de la sympathie. Le sourire fait place aux supplices, la politesse aux injures. Finies les guerres de religion et l'« odium theologicum » ! On s'entend avec soi-même, on s'entend avec les choses, on s'entend avec les hommes. « Ironie, vraie liberté » ! s'écrit Proudhon au fond de sa cellule de Sainte-Pélagie, « c'est toi qui me délivre de l'ambition du pouvoir, de la servitude des partis, du respect de la routine, du pédantisme de la science, de l'admiration des grands personnages, des mystifications de la politique, du fanatisme des réformateurs, de la superstition de ce grand univers et de l'adoration de moi-même. . Tu consolais le Juste expirant quand il pria sur la croix pour ses bourreaux : Pardonnez-leur, ô mon Père, car ils ne savent ce qu'ils font. Douce ironie ! toi seule es pure, chaste et discrète. Tu donnes la grâce à la beauté, et l'assaisonnement à l'amour ; tu inspires la charité par la tolérance, tu dissipes le préjugé

1 JANKÉLÉVITCH, *Ib*, p. 24-25

homicide... tu procures la guérison au fanatique et au sectaire, et la Vertu, ô Déesse, c'est toi¹. »

B. — CRITIQUE DU DILETTANTISME

I. — IRONIE ET HUMOUR

Nous devons, après avoir exposé la doctrine du dilettantisme, faire sa critique, une critique judicieuse qui discerne sa part d'erreur de sa part de vérité. Car l'ironie pourrait avoir une fonction vitale ; sans elle l'existence pourrait devenir hypocrite et s'immobiliser dans l'inertie

Qu'est-ce que la marche en avant, si ce n'est un perpétuel déséquilibre ? Le rôle de l'ironie est de créer le déséquilibre. Il y a dans l'homme des contradictions sans nombre ; il est bâti sur des antithèses, constitué par des antagonismes : les antithèses de la matière et de l'esprit, du vouloir et de la pensée, du relatif et de l'absolu, des faits et des lois, des contraintes et du droit, des prétentions de l'esprit et de ses ignorances, de l'impératif catégorique et de la pratique humaine. De Socrate à Pascal, de Kierkegaard à Chesterton, la recherche religieuse s'est toujours faite par l'entremise du paradoxe. Le paradoxe montre ce qui n'est pas dans ce qui est, ce qui est insuffisant dans toute pensée orgueilleuse, ce qui est hypocrite dans toute vertu satisfaite. Les saints, dans la recherche secrète de leurs défauts, dans l'analyse indéfiniment approfondie des méfaits de l'amour-propre ont pénétré non moins qu'un La Rochefoucauld ou un Proust dans les arrière-fonds des contradictions humaines. Ils se connaissent et par là sont humbles, humbles sans possibilité d'orgueil. Ils ne ressemblent pas à ces pédants qui administrent la vérité comme le fermier administre ses terres, en se vantant d'en savoir tous les secrets et d'en jouir comme d'une propriété exclusive ; ils n'ont rien de ces tartufes qui se trouvent bien comme ils sont, et qui n'éprouvent plus aucun besoin de

1 JANKÉLEVITCH, *Ib*, p. 145.

faire leur toilette morale. Plus la conscience est riche et profonde, plus elle discerne ses discordances. Les saints savent qu'il n'y a pas de vérité sans ignorance, pas de justice sans défaillance.

Cependant leur critique, qui n'est ni amère ni cruelle, se tempère de sympathie et achemine à la vérité et à la vertu. L'ironiste, au contraire, cynique et méchant, s'éternise dans le ricanement. Il déclare poliment à l'éclopé qu'il n'a ni jambes ni bras, qu'il faudrait qu'il en eût, mais qu'il n'en aura jamais ; puis, avec des sarcasmes, il le laisse à son impuissance et l'abandonne à son infirmité. Le saint révèle aussi à l'homme sa faiblesse mais pour y porter remède. Son attitude est bienveillante. Comme le dilettante il croit que le champ de la critique est universel : il n'y a dans l'homme aucune plage de sincérité absolue et de vertu intégrale. Mais l'ironie est un moyen et non une fin. Les antinomies qui dressent l'une contre l'autre la chair et l'esprit, le fini et l'infini, ne sont pas insolubles, dès maintenant elles sont en voie de réduction.

M. Jankélévitch, après Höfding, propose de distinguer l'humour de l'ironie. L'une serait malveillante, comme une roserie amère qui exclut la bonté, elle serait agressive, fielleuse, misanthrope, polémique. L'autre se nuancerait de gentillesse et d'affectueuse bonhomie, elle serait humble, sans aigreur, pacifiante par une médiation perpétuelle qui, après avoir opposé les antithèses, les réconcilierait. Elles seraient l'une à l'autre comme le fermé à l'ouvert, la première ne désirant ni aider ni instruire, la seconde au contraire jetterait le pont, un principe d'entente et de communauté spirituelle. L'une aurait l'apparence de la bonté, la complicité indulgente mais en réalité serait pure férocité, la seconde n'aurait que l'apparence de la méchanceté mais serait animée de charité. Ironiser, ce serait opposer sans unifier ; humoriser ce serait opposer sans perdre de vue le système de référence, ce serait, par un chemin complexe, reconduire l'esprit à sa propre vérité¹. L'une n'ironiserait pas l'ironie qui serait absolue, l'autre

1 JANKÉLÉVITCH, *Ib.*, pp 136-139

ironiserait jusqu'à l'ironie, qui serait relative à des valeurs absolues. L'une excluerait toute sagesse, toute synthèse ; l'autre la préparerait. « L'humour, disait Kierkegaard, enferme un scepticisme beaucoup plus profond que l'ironie ; car ce n'est pas autour du fait d'être fini, mais autour du fait d'être coupable que tout tourne alors. Elle est comme le « *Credo quia absurdum* » par rapport à l'ignorance socratique, mais elle contient une positivité beaucoup plus profonde ; car elle ne se meut pas dans les déterminations humaines, mais dans des déterminations théanthropiques qui ne se satisfont pas de faire de l'homme un homme, mais font de l'homme un homme-Dieu » De l'humour surgit ainsi le sentiment de créature, sentiment du néant qui est corrélatif à un acte d'espérance et de foi.

Nous dirons donc que l'humour peut être moral, tandis que l'ironie, telle que nous l'avons définie, ne l'est pas.

II — DILETTANTISME ET HUMANISME

Le dilettante se dit social et pose au bienfaiteur de l'humanité, la société, en adoptant ses maximes, accroîtrait sa culture. Mais qui ne voit que l'ironie extermine la vie et corrode la civilisation ? Pourquoi philosopher, s'il n'existe pas de vérité ? pourquoi aimer, s'il n'y a pas d'amour ? pourquoi vouloir progresser, si le progrès ne fait que multiplier l'absurde ? Le dilettantisme, s'il était généralisé et pris au sérieux, ramènerait l'humanité à la barbarie, il est aussi meurtrier que désespérant et odieux.

« S'il est une attitude qui, heureusement, ne peut pas être celle du commun, écrivait pendant la guerre M. Loisy, c'est le scepticisme amusé par le spectacle bariolé que présente la gent humaine. Cette attitude fut, à certaines heures, celle de Renan, et quelques-uns, pendant quelque temps, l'ont adoptée après lui. Elle convient à des aristocrates de l'esprit, favorisés du sort, et ne sentant pas très vivement les maux de l'humanité ; intellectuels qui découvrent sans trop de peine que les hommes en général ne sont pas très intelligents, mais qui

négligent de voir qu'eux-mêmes ne sont pas très profonds ; esprits un peu frivoles qui craindraient d'être dupes, en parlant sérieusement des choses morales et en ayant l'air de prendre au sérieux quoi que ce soit, sauf pourtant le soin de leur renommée Rien d'étonnant à ce qu'un tel genre ait vite passé de mode et que même certains qui l'avaient pratiqué dans leur jeunesse l'aient abandonné dans leur maturité La vie réelle, — et quelle réalité vivons-nous depuis trois ans ! — a trop de difficultés et de peines pour lesquelles le badinage élégant du sceptique n'est point une solution, à l'égard desquelles il est un contresens, à moins qu'il ne soit comme une injure et une impiété¹. » Aux yeux du dilettante la souffrance est un spectacle piquant ; l'homme n'est pas un pauvre hère qui appelle au secours mais un sujet d'expérience.

Quant à la tolérance dont il croit détenir le monopole, et à la paix universelle dont il jetterait les assises, elles sont bien ambiguës. Car enfin qu'il y ait lieu de se supporter fraternellement, que les bûchers et les autodafés ne soient que médiocrement religieux, qui n'en conviendra ? Mais, s'il faut des égards et de l'indulgence pour les personnes et leurs contingences, en faut-il aussi dans l'ordre abstrait et universel des idées et du devoir ?

Une pensée, qui à toute question répond également « oui » et « non », est une pensée ignorante ; une volonté qui à la fois veut et ne veut pas est une volonté hésitante, immobile La tolérance ne mène-t-elle pas à la ruine de la pensée et de l'action et, par conséquent, de la culture, en conjuguant indéfiniment le oui et le non, la pensée et sa contradictoire, le vouloir et sa nolition ? Ce qui libère une faculté, c'est son objet ; l'objet de l'intelligence est la vérité, l'objet du vouloir le bien. En affranchir l'homme, ce n'est pas le sauver mais le meurtrir.

Ce qui coordonne un peuple, c'est l'unité, la communauté spirituelle. Comment, en opposant indéfiniment l'homme à l'homme, l'individu à lui-même, peut-on pacifier le monde ?

1 A. Loisy, *La Religion*, pp 23-24, Paris, 1917

Comment, dans la multiplicité irréductible des désirs, dans la contradiction des pensées, espérer l'entente ? C'est vers l'émiettement sans fin, vers des catastrophes qui n'auront plus rien de littéraire, que les esthètes poussent l'humanité.

III. — DILETTANTISME ET SINCÉRITÉ

Il est vrai que les vues humanitaires de l'ironiste ne sont que bien secondaires. Son souci primordial est celui de l'adéquation du moi au moi, la prise de possession de tout son être, sans distinction des instincts nobles ou dégradants, sans triage de l'illusoire et du vrai. Dilettante, il se croit toute conscience, toute pénétration. Il y a des réticences chez les pharisiens qui craignent le cynisme ; il y a des timidités, des pudeurs, des refoulements dans un cœur honnête. Pour lui, il est droiture, sincérité, il s'étale tout entier en surface. Dans ce déploiement du moi qu'aucune barrière artificielle ne contraint plus, n'y a-t-il pas une évasion vers la liberté et la vérité absolue ?

Non ! Vivre sans lien, c'est ne plus vivre et ne plus agir. Il n'y a aucune œuvre d'art sans passion qui dévore, sans intuition qui éblouit. Le dilettante, qui est toujours à jeun, pratique une cure de dégrisement et de stérilité même littéraire. Quand il n'y a plus que la manière qui importe, l'art est en décadence et devient précieux ; quand on ne songe plus qu'à la sincérité et qu'on objective tous ses rêves, des arbres poussent dans les nuages, le dessin fléchit et le coloris perd toute couleur. La sincérité, qui n'est qu'une reduplication du moi au moi, une conformité de phénomène à phénomène, a produit mille horreurs en tout ordre. A moins qu'on n'y incorpore une notion d'objectivité, elle ne suffit pas à rendre une œuvre belle et encore moins à la rendre bonne.

Car qu'est-ce que la sincérité si ce n'est l'unité ? L'unité du moi au moi, dira le dilettante ! Soit ! mais cette unité a un double aspect. Elle a un aspect psychologique : dans ce sens est sincère celui qui agit comme il pense et qui pense comme il agit. Elle a un aspect ontologique qui exige non seulement une adéquation des actes, mais une coordination des actes

à la nature. Cette fois, il ne suffit pas pour être sincère d'agir comme on pense de fait, il faut encore qu'on agisse comme on doit agir et qu'on pense comme on doit penser.

Psychologiquement, le dilettante peut être sincère. Par un immoralisme foncier, il est possible — la découverte n'est pas neuve — d'être apparemment total dans la perversion, de tuer la conscience, le remords et tout témoignage d'une orientation au Bien. Mais, ontologiquement, il reste incohérent et faux

« Une pierre, notait M. Maeterlinck, ne tombe plus quand elle est arrêtée sur le sol qui prend la chute à son compte et emporte la pierre avec lui dans l'espace. La pesanteur de la pierre reste toujours aussi vivante, aussi active, mais à partir de ce moment, dans notre vocabulaire approximatif, nous lui donnons le nom d'inertie. L'inertie c'est la gravitation absorbée par un obstacle¹. » De même un homme, sans désir de l'Absolu, peut paraître soustrait à son attirance ; en réalité l'Absolu continue à l'aimer. Il y a dans tout être quelque chose qui est indépendant de l'acte, du phénomène qui apparaît, il y a les conditions de l'acte, ce que les scolastiques appelaient la nature, le fondement d'émergence de l'actuel. Or cette nature qui inéluctablement appelle de l'inconditionné rend les actes du dilettante factices et contradictoires.

1^o En effet, il est impossible d'enfourer dans la vie mobile l'infini des désirs humains ; il est impossible d'agir sans se donner à rien, sans conviction ni doctrine. La vie passionnelle ou esthétique ne peut désaxer le vouloir au point qu'il ne se veuille plus lui-même.

Quoi qu'il pense, le dilettante veut encore quelque chose et ce quelque chose, il le juge bon puisqu'il s'y porte, puisqu'il parle de la sincérité de sa conduite, de la supériorité de l'immoralisme. Il a un absolu et c'est son plaisir ou sa production artistique. Il croit ne pas avoir d'enseigne, il en a une celle de n'en pas vouloir. Le jeu qui, il s'en flatte, le libère et lui permet d'esquiver toute sanction, toute répercussion doulou-

1 M. MAETERLINCK, *Avant le Grand Silence*, pp 171-172, Paris

reuse de l'action, est un jeu voulu et non seulement subi et pour autant qu'il est voulu, pour autant qu'avec fierté il étale sa perversion et se flatte du scandale, il cesse de jouer et légifère.

Tout est donc mensonge dans le dilettantisme. Il pose au détachement universel et il tient à lui-même par-dessus tout, et à sa réputation littéraire plus encore qu'à lui-même. Il s' imagine posséder tout, et, en vérité, il ne saurait jouir de rien, car pour posséder quoi que ce soit, il faut se donner sans arrière-pensée. Il est fier de ne plus vouloir le Bien, et, en réalité, comme l'ingénu, il veut le Bien en le haïssant et reste sujet à la loi de la conscience. Il y a autant et plus d'hypocrisie dans celui qui ne veut être qu'immoral que dans le faux dévot qui ne veut être que parfait. Dans tout acte il y a du relatif et de l'absolu. Le pharisien et le dilettante prétendent avoir absorbé soit le relatif dans l'absolu, soit l'absolu dans le relatif. L'un et l'autre sont des fourbes.

2^o Le scepticisme spéculatif ne libère pas davantage le dilettante de l'étau des convictions absolues. Il a beau nier, son affirmation ne sombre pas, il n'abîme le réel que pour revêtir le rien des atours de l'être, il nie mais sa négation n'est ni cohérente ni destructrice de certitude, car il nie en affirmant. La vérité est donc absolument nécessaire, puisqu'il ne peut l'anéantir sans la rétablir, puisque c'est en elle et avec elle qu'il se retrouve, après qu'il a tout fait pour s'en débarrasser à jamais. Il dit qu'il ne sait rien mais la perception d'une ignorance présuppose une connaissance et crée une conviction. Il dit douter de tout; mais le doute universel est illusoire, puisqu'en le professant, il ne peut douter de son propre doute.

3^o Du moins en opposant le vouloir à la raison, le concret à l'abstrait, en mettant en lutte le couple supérieur des contraires, réussira-t-il à dissoudre la vie spirituelle? Pas davantage! Les contraires, disait Aristote, ne peuvent s'opposer que par leur appartenance à un genre commun. L'antithèse vouloir-pensée suppose leur confraternité dans l'être. Il est aussi ridicule de parler de la guerre intestine de la raison et

du sentiment, des aspirations du cœur qui contrediraient les lois de l'esprit ou inversement de la connaissance qui annihilerait l'action, que de parler pompeusement, comme les féministes, de la lutte des sexes. Cette guerre-là, le Covenant ne l'a pas encore prévue : ce qui prouve sa haute sagesse ; car les sexes étant complémentaires non seulement économiquement — ce qui n'est pas grand'chose — mais spirituellement, ils sont unis par des alliances solides. On pourra exterminer l'intelligence à force de sentiment et le sentiment à force de pensée, quand les mains d'un même corps pourront se déclarer la guerre, quand dans une même fleur le parfum jalousera la couleur, quand, par une monstrueuse abstraction, des facultés d'un être on aura fait des êtres.

On peut d'une façon factice opposer dans la conscience psychologique la pensée à l'action et réciproquement. Mais elles procèdent l'une et l'autre de la personne. L'anneau de l'être fermé, infrangible, relie dans son unité toutes les formes de l'activité. La nécessité intellectuelle est corrélative à la valeur du dynamisme qui l'enserme dans l'existence, l'intensité du sentiment dénote une possession de l'objet et donc sa connaissance. Il n'y a pas de jugement intellectuel qui ne soit un acte vital et pas de tendance subjective qui ne soit à la recherche d'un objet. Sans vision on marche dans les ténèbres et sans mouvement la pensée est impuissante. Plus l'intelligence étreint l'objet et plus elle est active et sereine, plus la volonté jouit extatiquement de son amour et plus aussi elle est lumineuse. Pour que la raison puisse exterminer le sentiment, il faudrait qu'elle ne présupposât pas une tendance et un acte ; pour que le sentiment puisse se passer de raison, il faudrait qu'il fût indéterminé et vain.

Aussi le dilettante ne peut rien contre les connexions internes de la vie ; il reste un malgré la multiplicité de ses actes et malgré ses contradictions voulues. La sensibilité est distincte de la raison et la raison du sentiment ; mais leur accord comme leur désaccord implique leur corrélation. Ils ne peuvent se détruire, car l'une ne peut agir sans l'autre ; ils sont solidaires plus que les membres d'un même organisme, plus que les

modalités d'un même objet ; ils sont intrinsèquement uns, comme principes d'action d'une même personne.

C. — LA DESTINÉE ABSOLUE DE L'HOMME

Nous avons démontré dans cette section qu'on ne peut se dispenser de vouloir. C'est en vain qu'on cherche à dissoudre et à disloquer l'armature morale ; c'est en vain qu'on s'abîme dans le néant ou le phénomène. Dans toute recherche, comme dans le refus de la recherche, il y a un infini d'ambition ; dans l'immoralisme subsistent toujours des appréciations morales. Parallèlement nous avons démontré qu'on ne peut éviter l'affirmation. Tout scepticisme s'appuie sur un dogmatisme caché¹. La négation comporte une conviction, le doute une certitude. Tout comme il est impossible de se refuser à l'action sans action et qu'on est acculé ainsi au vouloir-vivre ; de même ce n'est que par la pensée qu'on peut critiquer la pensée, et, par conséquent, la mettre en question, c'est encore lui rendre hommage. L'esprit est donc lié à une vérité et à un bien indestructible qu'aucun de nos actes ne conditionne, puisqu'aucun de nos actes n'en détache.

Or, s'il en est ainsi, s'il y a dans l'homme un sens de l'Absolu qui résulte d'une volonté inéluctable du Bien, d'une profession universelle de la Vérité, celui-là se dupe qui espère, par les égarements de l'esprit ou la perversion du cœur, esquiver les responsabilités religieuses. Pas d'existence humaine sans religion ; et, par religion, nous entendons à présent un sens synthétique de la vie, une connaissance et une sagesse absolument nécessaires

Quand un ami délicatement me somme de choisir entre l'astronomie ou l'économie politique, entre le nationalisme ou la Société des Nations, je peux prudemment décliner son

1 Si toute expression subjective de la pensée est corrélatrice à une expression objective, si tout doute se fonde sur une certitude, c'est que l'objet de la raison est virtuellement illimité et qu'elle possède en elle-même une norme infallible qui doit rendre possible la science absolument certaine de la pensée pure

offre, car il me laisse une échappatoire. Il y a mille formes de pensée qui ne sont ni économiques ni astronomiques, il y a mille conceptions du droit international qui sont distinctes du parlementarisme genevois et de l'anti-parlementarisme fasciste. Mais quand impérieusement ma conscience m'engage à m'enquérir du problème religieux, elle ne me laisse pas d'option, car l'absolu est l'être en dehors duquel rien ne subsiste. Il n'est pas un des objets de la pensée mais sa norme adéquate; il n'est pas une des formes de l'action mais la source de son jaillissement. Ici les termes en présence sont contradictoires: d'une part le néant, de l'autre l'être, d'une part la pensée, de l'autre le mutisme, d'un côté la vie, de l'autre la mort.

Ce n'est pas tout. S'il n'y avait dans l'homme que des pensées absolues ou des vœux inconditionnés, on pourrait encore ne pas trop s'en inquiéter. « Ce qui est absolu, écrit Paulhan, c'est le relatif, c'est un rapport abstrait¹ » Non! le rapport de l'homme à l'absolu n'est pas un rapport abstrait, mais un rapport vivant; il s'agit non seulement d'une relation mais d'une participation, non d'un destin fatal et qui n'appelle pas de collaboration subjective, ou d'un idéal qui n'a pas de terme objectif, il s'agit d'une destinée, c'est-à-dire d'un lien indestructible qui rattache et la pensée et l'action et leur synthèse, l'être à un Absolu, bon et nécessaire.

Quand je descends au fond de moi-même, au principe de mon activité et de ma connaissance, j'y constate quelque chose que je ne veux pas et qui est pourtant appel à la vie, quelque chose que je ne pense pas et qui est pourtant lumière; j'y trouve un être qui anime intensément mon action et qui détermine souverainement ma pensée, j'y trouve une destinée personnelle qui transcende les sentiments et les représentations et tout le donné psychologique de la conscience.

On peut se dérober à des instincts et à des idées, fussent-ils sublimes; on ne plaisante pas avec une destinée, qui se manifeste ontologiquement au delà des affirmations conscientes et

1 *Revue Philosophique*, p. 54, janvier 1923

des impressions du cœur, dans ce tréfonds de l'âme, dont l'Être Absolu est le principe et le terme. Avec la destinée, avec la prise de possession du mystérieux coefficient de transcendance qui se découvre dans l'immanence de la vie spirituelle, commence la religion, affaire personnelle. L'ironie ne peut être un terme, mais un acheminement, elle doit être, comme disait Kierkegaard, « le commencement absolu de la vie personnelle ».

TROISIÈME PARTIE

LA GENÈSE DE LA DESTINÉE RELIGIEUSE

PREMIÈRE SECTION

LA MÉDIATION DE LA CONNAISSANCE

CHAPITRE PREMIER

VALEUR DE LA PENSÉE MÉTAPHYSIQUE

A. — LE PROBLÈME

Il y a dans l'homme un centre spirituel incorruptible qui est comme la source profonde de ses pensées et de ses actions. Ce centre dont nous avons prouvé la réalité active doit être plus nettement défini. N'ajoute-t-il au donné qu'un élément formel, n'est-il qu'une relation transcendantale de la pensée à une loi abstraite ou de la volonté à une norme irréaliste, ou bien tout en informant la vie extérieure a-t-il une subsistance propre ? La métaphysique, dynamisme et science immanente de l'être, a-t-elle une portée ontologique ; ou se contente-t-elle de faire le relevé des conditions subjectivement nécessaires de la cohérence logique et morale ? Voilà le problème dont nous commençons par examiner l'aspect spéculatif.

B. — CRITIQUE KANTIENNE DE LA RAISON
SPÉCULATIVE

I. — L'ORIGINE HISTORIQUE

Pour comprendre la position de Kant, il faut saisir son effort de conciliation des deux courants divergents qui sillonnaient le champ de la philosophie : le courant empiriste et le courant idéaliste

D'une part le phénoménisme pareil à une marée montante avait peu à peu submergé toutes les réalités métaphysiques. Du nominalisme à Bacon, de Bacon à Berkeley, les soi-disant idées innées s'effondrent l'une après l'autre comme des châteaux de sable. Le principe de causalité résistait encore : il paraissait indispensable à la science. L'analyse dissolvante de Hume le réduit à son tour. L'expérience démontre la contiguïté des faits et non leur dépendance intrinsèque. Ainsi il n'y a dans l'esprit aucun « a priori ». Les idées de la raison sont dues à des habitudes empiriques, à la reproduction constante de sensations. Ils ne constituent pas la connaissance mais en dérivent.

D'autre part une philosophie idéaliste s'était développée avec non moins de vigueur. Elle avait coupé les ponts entre l'esprit et la nature et se prétendait absolue. Elle prenait pour assises des concepts métaphysiques, les reliait intrinsèquement, les encastrait dans des systèmes qui par leur cohérence interne semblaient inexpugnables

Cet idéalisme était de tendance rationaliste, c'est-à-dire que l'intelligence n'y était pas intrinsèquement coordonnée à la volonté, la pensée à l'action « Chez Descartes, note le P. Maréchal, toute la finalité émerge dans la volonté, laissant une intelligence statique et formelle en face d'une volonté dynamique et irrationnelle : la synthèse des deux facultés n'est pas effectuée¹. » Pour Malebranche l'esprit de l'homme est dépourvu d'activité propre : Dieu seul est cause. Spinoza attribue la liberté et la finalité à Dieu mais la pensée de l'homme

¹ J. MARÉCHAL, *Précis d'Histoire de la Philosophie*, p. 81, Louvain, 1933.

et des infaillibilités qu'autrefois on attendait de l'Église. A partir du dix-septième siècle, le problème de la vérité philosophique est posé dans toute son ampleur. Pourtant ce problème, les prédécesseurs de Kant l'avaient mal compris et conséquemment mal résolu.

Hegel qui volontiers raillait le criticisme, disait que « vouloir connaître avant de connaître est aussi absurde que de vouloir nager sans se risquer à l'eau ». La remarque était juste et atteignait ceux qui prétendent justifier la connaissance par ce qui est en dehors de la connaissance. Pour établir la fonction de la respiration, il vaut mieux ne pas se placer dans le vide, pour prouver que la France existe, un Français n'a pas besoin de s'expatrier, de même pour s'assurer de la valeur de la pensée, il est absurde de s'en abstraire et de chercher à la contrôler extrinsèquement.

S'il y a connaissance — et qui le nierait, — elle doit être immédiate et immanente, elle doit se justifier elle-même et il faut se fier à son propre témoignage. Dire que tout savoir est médiat n'a pas de sens ; car le connu en tant qu'il demeure en dehors du connaissant est inconnaissable, l'objet, placé en dehors du sujet, cesse d'être un objet. Tout savoir est donc immédiat ou en corrélation avec un savoir immédiat, avec une intuition où le sujet et l'objet coïncident et qui n'a plus besoin de justification ultérieure. La critique de la connaissance n'a pas à discuter l'indiscutable et à mettre en doute l'évidence, son rôle est de faire le relevé des évidences par une étude interne de l'esprit.

Kant fut le premier à entreprendre cet examen systématique. En effet, l'analyse critique de la connaissance telle qu'elle avait été pratiquée par l'école phénoméniste avait été extrinsèque. C'est le dehors de la pensée, l'expérience que naïvement on nommait l'objet, qui était érigé en critère unique de certitude. Cette épistémologie qui se fonde sur une analyse incorrecte de la connaissance est insuffisante. « Si toute connaissance, écrit Kant, débute avec l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive toute de l'expérience, car il se pourrait bien que même notre connaissance par expérience fût un composé de ce que

nous recevons des impressions sensibles et de ce que notre propre pouvoir de connaître (simplement excité par des impressions sensibles) produit de lui-même, addition que nous ne distinguons pas de la matière première jusqu'à ce que notre attention y ait été portée par un long exercice qui nous ait appris à l'en séparer¹ »

Un long exercice permet à Kant de constater dans tout jugement la présence d'un élément métémpirique. Il est manifeste dans les jugements nécessaires de la métaphysique et des mathématiques, les jugements concrets eux-mêmes en sont informés, car ils sont nécessaires malgré la contingence de leur contenu, uns malgré la multiplicité du donné, absolus malgré la relativité de leur objet. Une connaissance purement empirique serait dépourvue de certitude ; car « d'où l'expérience pourrait-elle tirer sa certitude, si toutes les règles, suivant lesquelles elle procède, n'étaient jamais qu'empiriques et par le fait même contingentes ? » Une connaissance purement empirique ne serait pas objective, car il n'y a pas d'objet sans activité du sujet.

A examiner la constitution interne de la connaissance, il faut donc renverser la perspective du phénoménisme : ce n'est pas l'esprit qui tourne autour des choses, mais ce sont les choses qui tournent autour de l'esprit. Le donné, pour être connu, doit être assimilé, il n'y a pas d'objectivité, sans subjectivité, sans coordination d'une expérience qui est multiplicité et dispersion pure, autour d'un centre d'unité, sans transformation par la spontanéité intellectuelle de ce qui est reçu passivement. Aussi, conclut Kant, Hume par son empirisme est voué au scepticisme absolu. Plus de mathématiques, plus de science, si l'élément formel de nécessité qui conditionne tout jugement n'est pas reconnu et validé. En subordonnant la pensée à ce qui n'est pas la pensée, en ne tenant pas compte de son rôle primordial, Hume l'a jugée en fonction d'un dehors, en fonction de la nature extraposée. Or, comment connaître le dehors ou la nature extraposée si ce n'est par l'esprit ?

1 E. KANT, *Critique de la Raison pure*, pp 39-40, Paris, 1912

L'ontologisme idéaliste est réfuté par Kant d'une façon non moins pertinente. Il basait ses constructions, nous l'avons dit, sur des concepts complexes qu'il dérivait d'intuitions spirituelles. Les principes de la raison étaient premiers, valables par eux-mêmes au delà de l'expérience, puisqu'ils avaient une origine transcendante. Kant affirme que la raison est dépourvue d'intuition propre. En effet une intuition spirituelle devrait être concrète, or les concepts purs de l'entendement sont abstraits et indéterminés ; une intuition spirituelle devrait être non-schématisée, or la pensée pure est discursive et conditionnée par le temps, une intuition spirituelle devrait attendre l'actuel, l'existant, or les principes de la raison n'ont pour objet que le possible et n'atteignent le réel que par référence aux données du sens. Enfin, si les idées de la raison étaient de purs intelligibles, les jugements métaphysiques qui en expriment le contenu seraient analytiques ; ils détailleraient une connaissance innée, antérieurement acquise, or ils sont progressifs, constructifs, synthétiques, l'attribut ajoutant au sujet un élément nouveau d'intelligibilité.

Par conséquent, puisque l'esprit n'a pas d'intuition propre, puisqu'il produit l'unité de l'objet et non sa diversité concrète, puisque la seule intuition dont il est nanti est sensible, il ne peut se justifier par lui-même, il a une relation essentielle à un donné. Étudier cette relation, discerner dans la connaissance l'élément matériel de l'élément formel, doit être l'objet de la critique interne d'une connaissance qui n'est ni purement sensible, ni purement intelligible, qui n'est jamais ni purement « a priori » ni purement « a posteriori ».

III — LA CRITIQUE INTERNE DE LA CONNAISSANCE

1° *L'Esthétique*

C'est de cette façon que Kant dans l'esthétique décompose la connaissance sensible dans ses éléments premiers. Il y distingue une passivité et une activité. Pour qu'il y ait vision le donné doit être centré. En langage aristotélicien on dirait que l'opposition qui se manifeste dans toute perception sen-

sible entre le dedans et le dehors, l'avant et l'après n'est possible que par une intuition qui les coordonne. Les contraires font partie d'un même genre. « Non enim, disait saint Thomas, diversa secundum se uniuntur. »

Ce groupement se fait grâce à l'espace forme de la sensibilité externe, au temps forme de la sensibilité interne, car tout phénomène sensible est spatial et temporel. « Kant suppose, comme le dit le P. Charles, que deux sensations instantanées ne peuvent être simultanées, sous peine de se fondre en une seule; parce que nous ne pouvons vivre simultanément deux instants de la durée. toutes nos sensations sont donc successives dans le temps. Il suppose encore, c'est la même supposition appliquée cette fois aux sensations externes, il suppose que deux objets de sensation ne peuvent être au même instant au même point de l'espace, sous peine de se confondre en tant qu'objets de sensation, parce que nous ne pouvons expérimenter deux espaces qui n'en feraient qu'un. toutes nos sensations externes sont donc localisées dans l'étendue¹. »

L'espace et le temps, formes de la sensibilité sont « a priori ». Qu'est-ce à dire? Que la sensibilité indépendamment d'un donné peut percevoir l'espace? Nullement, car ce serait revenir à l'innéisme et Kant n'en veut pas. Ce qui est inné, ce n'est donc pas une image de l'espace, un « id quod » mais un « id quo ». En langage scolastique on dirait que la faculté de percevoir précède l'acte de percevoir ou que l'objet formel de l'intuition est inné. Celui, en effet, qui nierait l'innéité de l'objet formel d'une faculté, nierait l'antériorité de la faculté à son acte, puisque la faculté comme faculté doit se définir par une orientation définie et implique donc un objet formel inné.

L'espace et le temps qui sont « a priori » sont aussi illimités, car d'une part tout phénomène spatial a toujours un dedans et un dehors et ce dedans et ce dehors ne sont affectés d'aucune limite, d'ailleurs tout phénomène temporel a toujours un « avant » et un « après » et l'« avant » comme l'« après » fuient

1 *Revue de Philosophie*, p. 370, avril 1913.

à l'infini. En langage scolastique on dirait que l'objet formel d'une faculté doit être illimité dans son ordre, sinon elle ne serait plus une faculté mais un acte concret et déterminé

Kant conclut à l'idéalité de l'espace et du temps et à la relativité de la connaissance sensible. Idéalité n'est pas synonyme d'irréalité. Ce qui est irréel est illusoire, c'est l'apparence qui n'a aucun fondement « a parte rei ». Kant admettrait que les phénomènes sont réellement spatiaux et temporels, cependant ils ne sont pas tels en eux-mêmes mais dans leurs relations externes. La connaissance sensible est relative en ce sens qu'elle n'a pas pour objet l'être « en soi » mais l'être qui apparaît. Cette apparence d'ailleurs peut être réelle, quand on ne l'extrapose pas à l'être.

Il nous paraît donc inexact de voir dans l'esthétique l'origine du phénoménisme kantien. C'est l'analytique qui, en raccordant les catégories à un absolu logique, détachera les phénomènes des noumènes, le connaître de l'être. C'est à cause des lacunes de la théorie de l'aperception pure et non en vertu de la théorie de la sensibilité que la critique de Kant deviendra subjectiviste.

2^o *L'Analytique*

L'analytique a pour objet l'entendement ou la faculté de juger. Les données externes, revêtues des formes de la sensibilité ne peuvent s'intégrer dans un jugement qu'à la condition d'être unifiées par l'entendement. L'étude des modes de l'unification logique fournit le tableau des catégories. Les catégories ou concepts purs, en liant les données de la sensibilité, rendent possible leur représentation objective. Elles ne pourraient remplir cette fonction, si elles n'étaient subsumées dans l'unité de l'aperception pure. L'aperception pure, logiquement antérieure aux catégories, est le moi transcendantal. Impossible d'avoir une expérience ni même de constater la multiplicité, la discordance des contenus de pensée sans cette unité ultime, sans cette forme de toutes les formes. En dernière analyse les représentations deviennent objectives par leur subordination à un sujet, par leur émanation du moi, non pas d'un moi

substance ni d'un moi psychologique, mais d'un moi formel, principe d'unité logique.

Cependant, si le point terminal de la pensée est un absolu de raison et non un absolu ontologique, il va de soi que les catégories elles aussi sont purement formelles ou logiques. Elles rendent possible la connaissance des phénomènes ; mais ne donnent pas accès à la connaissance de l'« en soi ». Entre la matière et la forme, il y a corrélation réversible. Sans les intuitions de la sensibilité les concepts de l'entendement sont vides ; sans les concepts de l'entendement les intuitions de la sensibilité sont aveugles. L'esprit n'est pas une forme subsistante, capable d'actes immanents, il est une forme conditionnée par la matière. Les principes « a priori » sont des normes théoriques de l'expérience, ils épellent ses modalités. Dans leur usage transcendantal ils n'ont plus pour objet le réel. La pensée n'atteint donc pas l'« en soi », ce qui existe indépendamment d'elle, ce qui est réellement objectif, mais le relatif, le phénomène, la synthèse de la sensation et d'une forme subjective objectivante. La seule intuition dont l'homme dispose est sensible et comme toute connaissance, pour être réelle, doit être liée à une intuition, c'est-à-dire à une connaissance immédiate, l'homme ne peut connaître réellement que des phénomènes. Les noumènes, du moins les noumènes positifs, sont inconnaissables.

Kant passe alors à la théorie du schématisme qui lui est indispensable pour montrer comment se fait la synthèse des données empiriques et des catégories. Elle peut se faire par un moyen terme qui est à la fois homogène à la catégorie et au phénomène, et qui rend possible l'application de l'une à l'autre. Ce moyen terme est le temps. Subsumé sous telle ou telle catégorie, le temps donne naissance à des schèmes divers qui permettent le passage de la sensibilité à l'entendement.

« La Critique de la Raison pure » donne donc, écrit M. Bréhier, une réponse complète à cette question : comment à un concept peut correspondre un objet ? ou : comment les jugements synthétiques « a priori » sont possibles ? Un objet peut répondre à un concept, à condition qu'il soit construit dans l'intuition

sensible « a priori » de l'espace et du temps, comme la figure et comme le nombre ; c'est le cas des objets des mathématiques, et c'est pourquoi les jugements synthétiques « a priori » des mathématiques sont possibles. Le concept peut encore avoir un objet quand il donne une règle « a priori » selon laquelle est lié le divers de l'intuition sensible pour qu'un objet d'expérience soit possible ; tels sont les concepts de substance, de cause, et ainsi sont possibles « a priori » les jugements synthétiques de la physique. Mais les jugements synthétiques « a priori » de la métaphysique ne rentrent ni dans l'un ni dans l'autre cas ; leurs objets, l'âme, le monde ou Dieu, ne peuvent s'exposer dans une intuition sensible, et ils ne sont pas des conditions d'une expérience possible : ce qui revient à dire qu'ils ne peuvent prétendre à aucune valeur objective¹. »

3° *La Dialectique*

Cependant les métaphysiciens emportés par la dialectique hypostasient les idées de la raison et les prétendent objectives au delà de l'expérience. C'est une illusion, car il ne peut y avoir intelligibilité que d'un donné. Supprimez-le ! L'esprit aboutit à des contradictions ou à des illusions. C'est ce que démontre la critique de la raison ou dialectique transcendantale. Toutes les spéculations rationnelles convergent vers trois idées : l'idée de l'âme réalité subsistante, l'idée du monde unité intrinsèque des phénomènes, l'idée de Dieu fondement de la possibilité des objets en général. A ces trois idées correspondent la psychologie, la cosmologie et la théologie.

Le moi n'existe que comme condition de synthèse logique et n'a donc de valeur que dans cette synthèse. Pour pouvoir affirmer légitimement l'existence de l'âme, conçue comme une réalité subsistante ou ontologique, il faudrait en avoir l'intuition intellectuelle, or cette intuition fait défaut. L'âme n'est pas connue en elle-même mais dans sa fonction unificatrice ; elle est donc une forme intrinsèquement dépendante de la

¹ E. BRÉNIER, *Histoire de la Philosophie*, II, p. 545, Paris, 1934.

matière et non une forme subsistante. Toute psychologie rationnelle est à base de paralogisme.

La cosmologie rationnelle non moins. Attribuer une valeur objective à l'univers, considéré comme une chose « en soi », en faire une totalité inconditionnée, c'est tomber dans des antinomies dont la thèse et l'antithèse peuvent se défendre également. Ces antinomies sont au nombre de quatre, selon que le monde est considéré dans son rapport avec la catégorie de quantité, de qualité, de relation et de modalité. Sous tous ces rapports une question se pose : le monde est-il fini ou infini, limité ou illimité ? Cette question est insoluble.

Enfin voici la théodicée. L'idée de Dieu dans l'ordre logique est aussi nécessaire et plus nécessaire que l'idée du moi et du monde. Toute synthèse intellectuelle suppose une identité finale ; toute idée particulière est conditionnée par l'idée de la Pensée ; toute possibilité déterminée implique un concept qui représente la totalité des attributs possibles et qui est la raison ultime de l'affirmation universelle. Cette condition logique dernière de tout jugement, les métaphysiciens en ont fait l'« *Ens realissimum* », l'Être en Acte qui subsiste en lui-même et par lui-même comme une Personne Absolue. Le vice essentiel de ce raisonnement est de passer de l'ordre logique à l'ordre ontologique, de confondre possibilité et réalité. Dieu doit exister comme la possibilité de toutes les possibilités, comme l'idée de toutes les idées ; mais de quel droit passer de l'absolu de la raison à l'Absolu de l'Être ? L'existence n'est pas une détermination, elle ne rend pas un concept possible ; par conséquent l'absolu logique qu'exige la pensée ne doit pas subsister en lui-même. Un être qui existe n'a dans l'ordre de l'essence aucune détermination de plus que l'être possible. Dieu doit être absolu comme condition ultime de la pensée, comme raison d'être des essences ; il est le Roi des possibles, des concepts, sans avoir de principauté réelle.

Ces considérations sont développées dans l'examen des preuves de l'existence de Dieu. Kant en distingue trois : la preuve ontologique, cosmologique et physico-théologique.

Elles sont, selon le mot de Taylor, « condamnées en bloc comme les généraux des îles Arginuses ».

a) La preuve ontologique, qui remonte à saint Anselme, était depuis Descartes devenue la preuve favorite de l'école idéaliste. Elle l'établissait avec ferveur, se flattait de sa logique, s'enorgueillissait de son triomphe comme du triomphe des idées innées et, conséquemment, de la pensée analytique. De l'idée de Dieu ou du Parfait, strictement, sans aucun recours à l'expérience, elle déduisait son existence. Kant va reprendre l'argument et démontrer son incurable faiblesse.

Il est d'abord incomplet, partant d'une idée dont il n'établit ni la genèse ni la valeur, il détache l'esprit du donné, le concept de sa fonction unificatrice et ainsi l'idée de Dieu, qui a la plus haute valeur logique, paraît arbitraire. Pour justifier ce concept autant qu'il peut et doit l'être, on aurait dû prouver qu'il rend possible l'affirmation du concret, qu'il est l'Idéal nécessaire de la pensée. Comment le concept de Dieu qui est négatif, indéterminé et abstrait pourrait-il être objectif quand on le détache de l'intuition sensible ? Ne voit-on pas qu'en l'isolant du phénomène on le rend intelligible et contingent ? Une idée ne peut être valable que si elle conditionne le réel, elle n'est absolue qu'en étant le principe ultime des fonctions logiques de l'entendement.

Mais — et c'est sur ce point que Kant insiste — la preuve ontologique n'est pas seulement incomplète, elle tient du sophisme. Les ontologistes, en effet, s'imaginent — et ils étaient logiques puisque innéistes — que leur raisonnement était analytique. Il leur semblait que dans chacune de leurs prémisses ils passaient du sujet à l'attribut en vertu du principe d'identité. Kant leur montre que leur augmentation va du moins au plus, qu'elle est synthétique et donc sans force. En effet, supposons que le concept de Dieu soit logiquement justifié ; même dans ce cas, de quel droit passer d'un concept absolu à un être absolu, de l'ordre logique à l'ordre ontologique ? La synthèse suprême de la pensée et de l'être est arbitraire, car la pensée rend l'être possible mais non réel. Entre un être de raison fût-il absolu et un être actuel fût-il

relatif, il y a un abîme infranchissable. La théodicée dogmatique le franchit sans sourciller. Aussi ses conclusions, si naturelles qu'elles puissent sembler, sont paralogiques.

b) La preuve cosmologique, familière à la philosophie précartésienne, avait été reprise par Leibniz et Wolff. Elle prenait comme point de départ le concret. L'être concret ne peut avoir en lui-même sa raison d'être, car, puisqu'il est limité, puisqu'il est et n'est pas, il ne peut justifier l'affirmation inconditionnée qui l'objective, à moins qu'on ne fasse du non-être la raison dernière de l'être. Il faut donc lui assigner comme raison ultime un Être infini et inconditionné, un Être en Acte, Dieu.

Cet argument plus complet est meilleur que le précédent. En partant du concret il montre la valeur logique du concept de Dieu, il prouve que le donné ne peut être objectivé que grâce à une norme absolue de pensée.

Mais selon Kant, — et il est irréfutable, une fois qu'on adopte le point de vue rationaliste et qu'on dérive l'être de la seule activité déterminante de l'esprit, — la norme transcendante que l'affirmation du concret exige ne doit être que logique. Par conséquent, dans la preuve cosmologique comme dans la preuve ontologique, il y a un sophisme : le sophisme qui naît de la confusion de l'absolu-idéal et de l'absolu-réel. La preuve cosmologique — il est vrai — part de l'être qui existe. Cependant ce n'est pas de son existence mais de son essence, des conditions de sa possibilité, qu'elle déduit Dieu. Dieu n'est donc prouvé et ne doit exister que comme condition logique d'objectivité du fini et non comme sa condition ontologique ou existentielle.

c) La preuve physico-théologique concluait, de la beauté et de l'harmonie de l'univers, à la perfection de son auteur. Cette preuve qui avait été un peu délaissée par les philosophes cartésiens, mécanistes notoires, avait trouvé du crédit chez les empiristes. Kant, en brave homme, et sans doute aussi parce qu'il songeait déjà à la « Critique du Jugement », admet qu'elle a le don de frapper vivement l'esprit et d'être persuasive.

On peut l'énoncer de deux façons, soit qu'on en fasse ou

un argument empirique et inductif, ou un argument métaphysique. Kant rejette la preuve empirique. Comment d'un monde fini passer à l'infini ? La somme des perfections du monde demeure toujours limitée. L'être suprême exigé par le monde doit, pour être à même de l'ordonner, le dépasser en perfection ; mais cette perfection ne doit pas être infinie. Le cosmos réclame un architecte et non un créateur. L'argument métaphysique n'a pas plus de portée. Il assume comme majeure le principe de finalité. Or ce principe n'est pas constitutif de la pensée.

Toute preuve spéculative de l'existence de Dieu est donc condamnée par la critique « L'être suprême reste pour l'usage simplement spéculatif de la raison un simple idéal, mais cependant un « idéal sans défaut », un concept qui termine et couronne toute la connaissance humaine. L'objective réalité de ce concept ne peut être prouvée par ce moyen, mais elle ne peut non plus être réfutée¹ »

IV. — L'INFLUENCE DE KANT

Ainsi la position de Kant est complexe. Il ne veut pas de l'empirisme, car un pur donné est inconnaissable ; il ne veut pas de l'idéalisme, car l'esprit ne dispose que d'une intuition sensible. Il se distingue des sceptiques, puisque à son avis la science est objective, néanmoins il dénie toute valeur à la métaphysique. Cette position intermédiaire a rendu difficile l'interprétation du système, et, parmi les disciples qui ont subi le plus profondément son influence, bien peu lui sont restés fidèles. Malgré son génie de synthèse, en dépit de ses efforts pour raccorder dans un réalisme compréhensif le phénoménisme et l'idéalisme, nonobstant l'influence prodigieuse qu'il exerça sur les destinées de la philosophie, le kantisme, position instable et mal équilibrée, ne put servir de point de ralliement.

Eh quoi ! l'esprit affirme d'une façon absolue et nécessaire et pourtant il serait subjectif et n'atteindrait pas l'« en soi » ?

1. E. KANT, *Critique de la Raison pure*, p. 521, Paris, 1912.

Eh quoi ! la connaissance commencerait par l'expérience et serait obligée, pour être réelle, de ne s'occuper que d'elle et pourtant la connaissance empirique serait conditionnée par une critique, par une déduction transcendante ? Que sont ces phénomènes et ces noumènes ? Qu'est-ce que cet inconnaissable qui est pourtant connu ? Les empiristes revinrent donc au phénoménisme, ils se passèrent de la critique et ne doublèrent plus les phénomènes de noumènes. Les idéalistes, de leur côté, se refusèrent à distinguer la matière de la forme de la connaissance. Il n'y aura plus pour eux que l'esprit.

Quoi qu'il en soit de ces interprétations divergentes, on retint surtout le radicalisme des conclusions de la critique. Le phénoménisme avant Kant avait eu ses partisans, mais, comme son analyse critique de la pensée n'était pas rigoureuse, il était sans prise sur les esprits philosophiques. Après Kant la métaphysique paraîtra définitivement déclassée. Les conséquences de cet agnosticisme seront incalculables au point de vue religieux. Autrefois on était athée par frivolité, parce qu'on se refusait à penser ; désormais l'athéisme deviendra une attitude réfléchie. Non seulement on ne connaîtra pas Dieu, mais on prétendra ne pouvoir le connaître. On remplacera l'étude intrinsèque de la religion par des études d'histoire ou de psychologie. Selon Kant elles ne pouvaient permettre de juger en dernière analyse de la valeur de la religion, mais, puisqu'elles étaient les seules sciences réelles, rapidement on oubliera la critique qui condamnait le dogmatisme extrinséciste, et ce sera le scientisme.

D'autres dégoûtés d'un empirisme par trop prosaïque et naïf suivront la voie que lui-même avait tracée et chercheront, par le détour de la raison pratique, de retrouver le Dieu qu'ils avaient perdu, mais un Dieu, qui n'est plus la condition intrinsèque de la pensée et du vouloir, n'est plus le vrai Dieu qu'on adore et auquel on obéit, mais un Dieu relatif auquel aimablement et, pour des raisons subjectives, on accorde l'existence.

Enfin quelques téméraires, initiés par la déduction transcendante à une méthode philosophique rigoureuse, s'essayeront par une dialectique progressive à déduire de la pensée pure

et la matière et la forme de la connaissance, voire même l'actualité de l'être. La religion alors ne sera plus qu'un chapitre de logique et l'Incarnation du Verbe deviendra une vérité aussi banale qu'un corollaire de géométrie. Le scientisme, le sentimentalisme et le panthéisme, qui n'étaient pas les conclusions nécessaires du Kantisme, furent pourtant ses conséquences effectives.

Aussi celui qui aime la vérité plus que la recherche de la vérité pourra regretter l'influence de Kant. Il s'était proclamé le Copernic de la pensée. Copernic avait du moins élargi l'horizon de l'homme, il l'avait décentré de son égoïsme planétaire. Kant à son tour fit évoluer les choses autour de la pensée ; mais comme la pensée manquait de mouvement propre, comme elle n'était pas articulée à l'être mais au Possible-Absolu, sa découverte fut sans lendemain. Après lui plus qu'avant lui, l'homme sera limité, assujéti aux choses. La philosophie critique est une philosophie du stationnement, une philosophie sans évasion spirituelle¹ qui ne soit illusoire, sans horizon qui ne soit subjectif ; elle a emprisonné l'esprit, astreint désormais à tourner sur lui-même, comme un écureuil en cage, et incapable de se posséder ou de posséder Dieu. Faire l'apothéose de la critique ce serait faire l'apothéose de la défaite de l'esprit, défaite que les cantilènes du cœur et les chansons séniles de la douce espérance pourront rendre poétique, mais qu'elles ne transformeront jamais en conquête.

C. — VALEUR ET FAIBLESSE DU KANTISME

I. — NÉCESSITÉ D'UNE CRITIQUE INTERNE DE LA PENSÉE

On fait à Kant maint reproche. Des métaphysiciens et des empiristes ont soutenu que le problème critique est un faux

1 « La philosophie, réduite à la « théorie de la connaissance », n'est plus, en réalité, qu'une timide abstinence et une théorie de tempérance, une philosophie qui reste sur le seuil et se refuse rigoureusement le droit d'entrer ; c'est la philosophie à toute extrémité, c'est une fin, une agonie, quelque chose qui fait pitié. Comment une telle philosophie pourrait-elle donc dominer ? » (F. NIETZSCHE, *Par-delà le Bien et le Mal*, p. 183, Paris, 1934).

problème La pensée, disent-ils, concrète ou abstraite est immédiate ; toute tentative de la justifier est vaine ou même contradictoire.

De fait, il existe un faux problème critique. Dès qu'on met en doute l'aptitude de l'esprit à connaître, il est impossible d'échapper au scepticisme qui se réfute lui-même. Prouver la véracité de l'intelligence par des témoignages externes ne peut se faire sans cercle vicieux.

Reconnaissons-le, chez des post-kantiens, la phobie du subjectivisme est devenue une obsession aussi comique que les hantises du malade imaginaire de Molière. Dans les écoles de philosophie, on ne voit plus alors que des êtres inquiets qui se palpent, se troublent, qui, avant de penser, voudraient savoir s'ils sont capables de penser, qui, avant de faire de la métaphysique, voudraient être métaphysiciens. Pauvres perclus qui sont paralysés non que leurs membres soient malades mais parce qu'ils s'imaginent qu'ils le sont ! Des gens assis, qui songent à se mouvoir et qui ne se lèvent pas de leur chaise, ne pourront jamais se convaincre de la possibilité de la marche.

Mais ce n'est pas ce faux problème que Kant a abordé. A la différence des ontologistes et des phénoménistes qui prétendaient assigner à la pensée un critère externe, Kant ne songe ni à prouver ni à révoquer en doute l'objectivité de la connaissance par ce qui lui serait extrinsèque. Il veut déterminer sa portée en fonction du témoignage même de l'esprit. A son avis il n'y a qu'une connaissance qui pourrait se passer de critique ; ce serait celle qui serait purement immanente, celle qui, en produisant et la matière et la forme de la connaissance, atteindrait simultanément le concret et l'universel, celle où le sujet et l'objet coïncideraient totalement et non par synthèse progressive. Étant immédiat et plénier, un pareil savoir serait infailible ; en se définissant, il définirait le réel.

Cependant, la connaissance de l'homme est progressive et synthétique, elle va d'un fait, qui de sa nature est aveugle, au fait objectivé ; le fait objectivé à son tour ne se comprend que par des principes abstraits d'intelligibilité et ces principes

eux-mêmes procèdent d'un point terminal de l'esprit, l'unité de l'aperception. C'est elle qui, en dernière analyse, doit établir les limites et la portée de l'intelligence ; ce sont les rapports du donné aux catégories, des catégories au principe d'identité qui rend possible leur synthèse, qui légitiment ou condamnent tel ou tel emploi de l'esprit.

Un savoir analytique et immédiat n'a pas besoin de contrôle ; il se contrôle lui-même. Ce serait le cas du savoir divin. Et on voit par là combien, malgré les reproches de Hegel, Kant n'a pas adopté en matière d'intellection un point de vue exclusivement dualiste. Mais le savoir de l'homme est médiatisé et inadéquat. Il n'est pas purement immédiat dans la perception sensible qui suppose l'espace et le temps, principes homogènes et non différenciés par eux-mêmes ; il n'est pas adéquat dans le jugement intellectuel qui fait la synthèse du phénomène en fonction de concepts abstraits. Aussi, conclut-il, le dogmatisme expose l'esprit à des assertions et à des ambitions qui, à défaut de critique, seront aussi aisément fausses que vraies, sages que folles.

En effet, — et la réfutation kantienne de l'empirisme dogmatique est définitive — la connaissance sensible, définie par l'action d'un dehors sur un dedans est absurde : un fait purement subi ne serait pas perçu. Pour qu'il y ait perception sensible, il faut que le sujet et l'objet communient dans l'espace et le temps, principes de continuité des êtres matériels. L'espace et le temps ne constituent pas l'être en lui-même ; ils sont des accidents ou plutôt les fondements objectifs de toute une série de relations accidentelles, ils sont des accidents nécessaires, des propres, auraient dit les scolastiques. Pour qu'il y ait objectivation ou jugement, il faut des concepts dont la modalité n'est ni quantitative, ni concrète ; il faut que la synthèse du sujet et de l'attribut se fasse d'une façon absolue et nécessaire en fonction de l'être. Mais alors un nouveau problème se pose que seule une analyse de la connaissance pourra résoudre : que vaut la synthèse du concret et du concept en fonction de l'être ?

Ce problème, les intuitionnistes ne peuvent l'esquiver. On ne

peut objectiver le sensible sans recourir à l'esprit, sans le revêtir secrètement des attributs abstraits d'immanence et de nécessité. Affirmer le concret c'est toujours le référer à des principes ; un jugement d'expérience est une prise de possession du phénomène par la pensée, une assimilation du phénomène à la loi de l'esprit

On prétend se passer d'une déduction transcendantale, on ne veut que du contingent, du multiple et du relatif ! Or, le réel n'est jamais opposition, altérité, extériorité pure. Pour qu'il soit réel, il doit participer à l'être. Fût-il limité, il n'est jamais pure limite, car une limite pure est néant de limite, fût-il relatif, il n'est jamais pure relativité, car toute relation suppose un fondement réel. Un objet par le fait qu'il est communie virtuellement à tout l'être. L'objectiver en lui-même en niant sa communion à l'Universel, ce serait ou bien l'affirmer en dehors de l'être, ce qui équivaudrait à le nier, ou bien ce serait, en l'incorporant à l'être, soutenir que l'être comme tel est extraposé à lui-même, ce qui n'aurait aucun sens.

Le concret existe donc non seulement par ce qui l'oppose mais aussi par ce qui l'apparente aux autres êtres. Il a une contingence dont le fondement est nécessaire, une relativité qui le réfère à l'inconditionné, une diversité coordonnée à l'unité. Cette synthèse d'une dualité pose le problème critique, quand il s'agit de la connaissance concrète.

La connaissance pure de la raison ne l'impose pas moins. Si les idées métaphysiques étaient, comme le pensaient les ontologistes, des intelligibles purs acquis indépendamment de l'expérience, étant analytiques et immédiats, on pourrait se passer de les déduire. Mais ils sont synthétiques : impossible de réduire le principe de causalité au schème logique $A = A$. Dans ces jugements l'attribut informe le sujet d'un principe d'intelligibilité nouveau qu'il contenait virtuellement mais non formellement.

Or, si la pensée est progressive, si elle va de l'indéterminé au déterminé et non du déterminé à l'indéterminé, si elle va du fini à l'infini et non de l'infini au fini, on ne peut sans arbitraire agréer en métaphysique une idée en se dispensant d'en faire

la genèse. Les concepts de l'univers, du moi et de Dieu, ne sont pas simples, comme le pensait Descartes, ni innés. Ils supposent des synthèses antérieures. Bref les jugements métaphysiques, parce qu'ils sont abstraits, doivent être raccordés à l'intuition sensible dont ils sont la condition d'intelligibilité et ramenés au centre d'émanation de toutes les synthèses intellectuelles, à l'unité d'aperception.

Aussi Kant pouvait-il proclamer sans forfanterie qu'en définissant les exigences de la critique, il avait écrit les prolégomènes de toute métaphysique de l'avenir. Une métaphysique, en effet, qui serait dogmatique et non critique, qui proclamerait la valeur des principes premiers sans les déduire de l'affirmation concrète de l'être, serait une science hypothétique et non nécessaire, elle aurait pour objet la possibilité d'une possibilité ou ce qui peut être peut ne pas être, au lieu d'avoir pour objet la possibilité d'une réalité ou ce qui ne peut pas ne pas être.

Le problème critique est donc un problème réel. D'un côté les empiristes ne peuvent philosopher, en faisant abstraction des synthèses universelles de l'intelligence; par ailleurs les métaphysiciens ne peuvent valider leurs concepts, sans les rattacher à l'intuition du concret. La philosophie suppose une réflexion de l'esprit sur lui-même, l'analyse intrinsèque d'une connaissance qui est diverse et non homogène, la justification des principes intellectuels qui, par le fait qu'ils sont progressifs, doivent tenir compte du point de départ de leur progression, l'expérience sensible, et du terme de leur progression, l'unité terminale de l'esprit. Toutes les connaissances s'échelonnent entre ces deux termes extrêmes. Fixer leur valeur respective, c'est marquer leur connexion avec l'intuition sensible et avec l'unité pure, objet adéquat de l'affirmation.

II. — NÉCESSITÉ D'UNE DISTINCTION FORMELLE ET D'UNE COORDINATION INTRINSÈQUE DE LA SENSIBILITÉ ET DE LA RAISON

Ceci étant établi une seconde question se pose. Platon, au dire de M. Bergson, comparait le bon logicien au cuisinier

expert qui découpe la bête, sans lui briser les os, en suivant les articulations dessinées par la nature. Kant a-t-il tenu compte des articulations essentielles du savoir humain ? On lui a fait grief de ses distinctions : distinction du phénomène et du noumène, des formes de la sensibilité et des catégories de l'esprit. Après avoir disséqué un organisme, il est impossible de rendre la vie à ses membres épars. La dissection de la connaissance en des éléments premiers, effectivement distincts, rendrait également impossible leur coordination vitale et méconnaîtrait l'unité dynamique de l'esprit.

Ce reproche ne nous semble pas plus mérité que le précédent. Le discernement dans la connaissance humaine de facteurs premiers dont la valeur et l'extension sont diverses est indispensable. Descartes discernait la connaissance sensible de la connaissance intellectuelle et même les séparait. Ce dualisme était inintelligible : il ne peut y avoir dans une même conscience deux savoirs imperméables l'un à l'autre et sans relation intrinsèque l'un à l'autre. Aussi les post-cartésiens, pour expliquer l'unité de convergence du sensible et de l'intelligible, sans renoncer pourtant au dualisme, en vinrent peu à peu à effacer leurs caractéristiques. Pour les empiristes les concepts deviendront des sensations confuses ; pour les ontologistes les sensations deviendront des idées inadéquates. Ils évitaient ainsi les inconvénients du dualisme, mais, pour autant qu'ils ne distinguaient plus formellement le sensible et l'intelligible, ils les compromettaient tous deux. D'une part l'empirisme, objectiviste d'abord, en vint à mettre en doute les qualités secondes, puis les qualités premières, ruinant ainsi le savoir qu'il avait voulu objectif. D'autre part l'idéalisme ne put longtemps se contenter de traiter le monde sensible comme un monde d'illusions, et, par conséquent, l'espace, le temps et conséquemment le mécanisme devinrent des principes constitutifs de l'être et de l'esprit ; d'où le phénoménisme. Ni l'idéalisme ni l'empirisme ne peuvent se définir sans s'abolir. L'empirisme conduit à des conclusions idéalistes ; par l'idéalisme on aboutit à des conceptions phénoménistes. Tout monisme de la connaissance est contradictoire.

Le mérite de Kant est d'avoir évité simultanément les antinomies du monisme et du dualisme spéculatif. D'un côté il a distingué strictement la connaissance intellectuelle de la connaissance sensible ; de l'autre il les a coordonnées intrinsèquement.

Il ne pouvait les distinguer rigoureusement qu'en discriminant leur objet formel : l'une a pour objet l'apparaître, l'autre a pour objet l'être. Grâce à cette distinction du donné, des formes de la sensibilité et des catégories de l'esprit, il justifie — ce qu'aucun de ses prédécesseurs n'avait fait — l'existence de trois disciplines autonomes : la science empirique, mathématique et métaphysique. La métaphysique ne peut avoir une méthode propre que si l'objet formel de l'intelligence est distinct de celui des sens ; les mathématiques ne peuvent avoir de méthode propre que si les formes de la sensibilité se distinguent du donné ; les sciences empiriques ne sont possibles que si le donné de la connaissance est distinct de ses éléments « a priori ». Alors qu'avant lui, par suite de la doctrine moniste de la connaissance, il y avait confusion perpétuelle entre la philosophie et la science, entre les méthodes empirique et métémpirique, entre les raisonnements mathématique et métaphysique, Kant arrive à les discriminer nettement. Il y a une science où l'intelligence fait la synthèse judicative de deux termes, en vertu des données de l'expérience : dans ce cas, c'est l'expérience qui est le critère du jugement (sciences empiriques) ; il y a une science où l'intelligence fait la synthèse judicative en vertu des formes de la sensibilité : dans ce cas, c'est l'intuition pure de l'espace, la quantité homogène qui est le critère (mathématiques) ; il y a une science où l'intelligence fait la synthèse judicative en fonction des lois pures de l'objectivation : dans ce cas le critère du jugement est la nécessité interne de l'affirmation (métaphysique).

Aussi longtemps qu'on n'acceptera pas ce triple critère de l'évidence et conséquemment la distinction du donné et de son élément formel, de l'élément formel de l'intelligence et de celui de la sensibilité, les branches diverses du savoir humain ne pourront se développer dans l'harmonie. La science restera

contaminée par des pseudo-concepts philosophiques et la philosophie par des pseudo-principes empiriques ou mathématiques

D'ailleurs Kant ne sépare pas la connaissance sensible de la connaissance intellectuelle. Saint Thomas, à la suite d'Aristote — et il est regrettable, comme le montre l'ouvrage magistral du P. Maréchal¹, qu'on n'ait pas rapproché davantage ces grands gémés : le malheur de Kant est d'avoir été interprété par des empiristes ou des idéalistes impénitents, — saint Thomas, dis-je, pensait que la synthèse de deux termes est accidentelle, si l'un n'est pas en puissance de l'autre, s'ils ne s'unissent pas comme une matière indéterminée à l'acte qui est sa détermination. C'est de cette façon que Kant concevra l'union des connaissances sensible et intellectuelle. Il ne lui viendra pas un instant à l'esprit que cette synthèse d'un élément matériel et formel a besoin de justification ni que la forme contamine le donné. Entre la puissance et l'acte, il ne faut pas un troisième terme qui fasse la liaison, la synthèse est immédiate, intrinsèque et donne naissance à l'être réel, dans l'occurrence à la connaissance objective².

Aussi les empiristes obtus qui ne peuvent concevoir que des choses et non des principes métaphysiques de choses, ont-ils eu tort d'accuser Kant d'innéisme. Il n'y a, d'après la critique, rien d'inné ni dans l'imagination ni dans l'esprit, à part la faculté d'imaginer et de penser ; ces facultés ne passent à l'acte qu'en informant la matière ou le donné empirique. En montrant que les concepts purs de l'entendement et les notions concrètes d'espace et de temps s'acquèrent progressivement, on réfute l'innéisme, on n'atteint pas la critique, d'après laquelle ce n'est pas un acte de connaissance qui est inné mais le principe de l'acte.

Les empiristes se sont trompés non moins lourdement en

¹ J. MARÉCHAL, *Le Point de Départ de la Métaphysique*, Paris, 1926

² La synthèse des connaissances sensible et intellectuelle manquerait d'objectivité si, comme le pensait Descartes, elles étaient extrinsèques l'une à l'autre. Elle doit être objective et réalisante si elles sont intrinsèquement ordonnées l'une à l'autre, si elles ne peuvent se définir l'une sans l'autre.

affirmant que les fonctions « a priori » de l'esprit doivent déformer le donné. Ce serait exact, si les principes de synthèse étaient des choses, si les catégories étaient des lunettes. Ce serait exact encore si entre le donné et son élément formel, il n'y avait pas de relation nécessaire, mais, d'après Kant, les principes de la connaissance sont « a priori » précisément parce qu'ils sont nécessaires et objectivants, ils actuent, coordonnent, constituent l'objet, ils ne déforment pas plus le donné que la synthèse vitale ne fausse les lois des réactions chimiques de l'organisme.

III. — THOMISME ET KANTISME

Mais alors d'où provient le subjectivisme ou le phénoménisme kantien, s'il ne résulte ni de la position du problème critique ni des lignes générales de l'analyse de la connaissance ? Il est réel pourtant ; et il faut bien lui assigner une cause. On compare Kant à Aristote, voire à saint Thomas ! Il y a pourtant quelques différences entre ces philosophes et on ne pourrait, sans paradoxe, les réconcilier comme des frères. Aussi il nous faut exposer clairement les concordances et les divergences fondamentales de l'épistémologie thomiste et kantienne.

1^o *Pour le thomisme comme pour Kant le jugement provient d'une donnée sensible*

La sensation est le point de départ de tout savoir qu'il soit empirique ou métémpirique. Rien ne sert d'exténuer le concept de son contenu et de partir comme Hegel du concept indéterminé d'être. Ce concept primordial pas plus qu'aucun autre n'est inné, il a une relation nécessaire à l'expérience. Pour le prouver, nous montrons qu'il existe entre le sensible et l'intelligible une relation non seulement extrinsèque et psychologique, mais intrinsèque ou ontologique. En effet, si l'intelligence pouvait connaître le réel, sans apport externe soit par idée innée, soit par vision immédiate de l'être, ses idées devraient être à la fois concrètes et universelles, mais les concepts intellectuels sont indéterminés et n'atteignent jamais l'extra-

posé que par réflexion sur le donné sensible ; donc l'intelligence dépend intrinsèquement de l'intuition sensible.

S'il en est ainsi, leur relation devra se définir comme la relation de la puissance à l'acte. La sensation est reçue dans l'intellect passif qu'elle informe « *Intellectus humanus*, dit saint Thomas, *se habet in genere rerum sensibilium intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium. Unde possibilis vocatur. Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum quod fit actu... et fit actu per species a sensibilibus abstractas*¹. »

2° Pour le thomisme comme pour Kant le jugement provient d'une donnée sensible immatérialisée et objectivée par l'esprit

D'après les empiristes, la sensation s'objectiverait par elle-même ; l'objet se déverserait dans l'esprit comme l'eau dans une gouttière ! Pour qu'il y ait conscience de l'objet, l'esprit doit travailler la sensation. Ce travail est double. Il doit la dématérialiser et l'objectiver.

En effet, juger c'est attribuer un prédicat à un sujet, c'est affirmer que le sujet contient intrinsèquement l'attribut ; or une représentation sensible, par le fait qu'elle est individuelle, ne peut jamais être attribuée intrinsèquement à un sujet ; donc sans concept universel pas de jugement.

Juger, c'est dire ce qui est. Tout ce qui est, en tant qu'il est, est nécessaire, le possible comme le réel, l'être de raison comme l'être qui subsiste en lui-même. Juger c'est donc référer le contingent à l'absolu de l'être, or la sensation, par elle-même, est relative puisqu'elle a pour modalité le temps et l'espace qui sont relatifs, donc sans synthèse absolue de la raison, pas de jugement.

Puisque l'intelligence doit être active dans le jugement, en plus de l'intellect passif il faut admettre l'existence d'un intellect agent qui universalise et objective la représentation

¹ S. THOMAS, I^a, q. 87, a. 1, 2, 3.

sensible. Cette fonction, il ne peut la remplir que si son objet formel adéquat est l'être illimité. L'esprit, pour être conscient, doit être virtuellement toutes choses, capacité universelle. « Non potest dici, dit saint Thomas, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae... Veritas, non est totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum ¹. »

3° *Pour saint Thomas comme pour Kant la synthèse judicative du concret n'est possible que parce qu'elle s'adosse à des principes purs de la raison*

Saint Thomas les nomme les « principia per se nota », c'est-à-dire les principes qui ne sont pas justifiés par l'expérience en tant qu'elle est telle, mais que tout jugement implique, principes d'intellection qu'il est impossible de mettre en doute, sans mettre en doute tout jugement et, par suite, toute vérité. Saint Thomas déclare qu'il doit y voir des principes premiers : si tout dans la connaissance était contingent, toute connaissance devrait se justifier par une autre connaissance, et ainsi de suite... si bien qu'il n'y aurait pas de possibilité de connaissance : ce qui est absurde. « Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum... et ideo quod aliquid per certitudinem sciatur est ex lumine rationis divinitus indito quo in nobis loquitur Deus ². » Le premier membre de cette citation pourrait être signé par Kant, le second membre est thomiste et uniquement thomiste.

4° *Pour saint Thomas l'objet adéquat de l'esprit est Dieu, l'Absolu-Absolu, la Pensée qui est un Acte; pour Kant au contraire le point terminal de l'esprit est un Absolu-Logique, principe ultime de la détermination spéculative et non de la finalité concrète*

Selon le thomisme l'esprit est un appétit rationnel, il est

¹ S. THOMAS, I^a, q. 84, a. 6

² S. THOMAS, *De Veritate*, q. II, a. I.

compénétré de finalité et exige donc non seulement un principe formel absolu mais en même temps une fin absolue. Kant ne voit dans la pensée que des représentations, les unes empiriques, les autres mét empiriques, et quand il a expliqué ces représentations par des déterminations du dedans et du dehors, subordonnées à une détermination absolue, forme de toutes les formes, possibilité de toutes les possibilités, il lui paraît que le problème de la connaissance est parfaitement résolu, qu'il n'y a plus rien à y ajouter.

Selon le thomisme les principes premiers ont une valeur ontologique au delà de l'expérience : car ils orientent intrinsèquement l'esprit à Dieu qui est la suprême synthèse de la pensée et de l'action intellectuelle. De Dieu procèdent non seulement les déterminations d'un objet mais son actuation et son existence même sensible. Par cette communion dynamique de l'esprit à l'être non seulement les principes intellectuels seront validés, mais la connaissance sensible elle-même, sans être absolue, sera mise en relation avec l'absolu, les phénomènes initieront aux noumènes.

Kant découvre que les principes premiers sont synthétiques. Il aurait dû en conclure qu'ils ne dérivent pas d'une intuition en acte mais qu'ils sont orientés intrinsèquement à une intuition. Cependant avec Leibniz qu'il réfute il partage le préjugé rationaliste. Pas un instant, semble-t-il, il ne lui vient à l'idée qu'un principe à la fois nécessaire et synthétique doit par son dynamisme interne préfigurer une intuition intellectuelle, qu'il n'est donc pas dépourvu de tout contenu. Il n'est pas analytique et donc, conclut-il, il n'a pas de portée ontologique. Ainsi non seulement la métaphysique était mise en question, mais encore les mathématiques et les sciences, car tout devient relatif et subjectif, sans un point de repère réel et objectif dans l'esprit. On ne suspend pas son chapeau à un Être de raison, fût-il écrit avec une majuscule, c'est à l'Être de raison pourtant que Kant raccroche tout l'être.

IV. — DIEU, ABSOLU DE LA RAISON ET ABSOLU EXISTENTIEL, OBJET ADÉQUAT DE LA PENSÉE

C'est donc bien l'analyse défectueuse des principes synthétiques de la raison et la théorie de l'aperception, qui sont les causes véritables du subjectivisme kantien. Oui ou non l'être illimité de soi, objet terminal de l'esprit, est-il un absolu de raison, principe dernier des déterminations intellectuelles ou est-il un Absolu réel ? S'il n'est qu'une fonction transcendantale de l'esprit, l'esprit ne pourra d'aucune façon atteindre l'en-soi ; si, au contraire, ce terme est le principe non seulement de la représentation mais aussi la fin de la vie de l'esprit, tout jugement, qu'il soit empirique ou mét empirique, atteindra, d'une façon inadéquante, sans doute, et à des degrés divers, mais réellement pourtant l'en-soi. A cet effet reprenons l'analyse du jugement :

1^o Tout jugement, qu'il soit concret ou universel, est dans la ligne de son affirmation absolument nécessaire¹. Il est toujours position absolue, transcendant le subjectif et l'objectif ; il est synthèse absolue en fonction d'une unité immédiate et inconditionnée. Ce qu'on affirme, pour autant qu'on l'affirme, est et ne peut pas ne pas être. La contradictoire de l'affirmation est catégoriquement exclue. Objectiver un phénomène si fugace qu'il soit, c'est toujours dépasser l'échelle des valeurs subjectives du donné ou de la forme, c'est se placer au point de vue de l'être qui n'est ni le moi ni l'autre ni un trait d'union subjectif entre les réalités préexistantes, mais qui est principe d'universelle réalisation. Or si le point terminal de l'esprit

1 « Le savant, écrivait M. Husserl, sait également qu'il ne crée pas la valeur objective des pensées et des associations de pensées, ni celle des concepts et des vérités, comme s'il s'agissait des accidents de son esprit ou de l'esprit humain en général, mais qu'il les distingue, qu'il les découvre. Il sait que leur être idéal n'a pas la signification d'une présence psychique « dans notre esprit » où par négation d'une véritable objectivité de la vérité et de l'idéal en général serait supprimé tout être réel, donc l'être objectif lui-même. La vérité et l'être sont tous deux, et dans le même sens du terme, des catégories, et des catégories corrélatives. On ne peut rendre relative la vérité et maintenir en même temps l'objectivité de l'être. » E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, I, p. 114, II, p. 94.

était un Absolu subjectif et formel, relatif et contingent, comment le jugement pourrait-il avoir ce caractère d'absolue nécessité ? Comment les concepts de Dieu, de l'univers et du moi qui, d'après Kant, ne sont que des concepts logiques et donc hypothétiques, pourraient-ils investir la connaissance d'un caractère inconditionné ? Comment des jugements absolument universels et nécessaires ne seraient-ils universels et nécessaires que pour nous ? Comment une pensée qui pour être objective doit se penser et qui peut « *a priori* » se déduire serait-elle une forme sans contenu ? Comment la réflexion totale de la pensée sur elle-même serait-elle possible si son activité n'était que formelle ?

Cette lourde méprise sur la nature de l'esprit, Kant l'a commise parce que, rivé au rationalisme Leibnizio-Wolffien, il ne tint pas compte du dynamisme intellectuel. Il crut pouvoir dériver l'objet de connaissance de la double causalité déterminante du moi et du non-moi. Comment de ce double déterminisme aurait-il pu résulter autre chose qu'un produit subjectif ? En rationaliste, il a conjugué le moi et le non-moi, le dehors et le dedans ; mais il n'a pas vu que, si la solidarité du donné et de sa forme est essentielle, elle n'est pas corrélatrice et que par suite la connaissance qui commence avec l'expérience n'est pas emprisonnée par elle. Il n'a pas remarqué — et sa faute s'explique historiquement mais non logiquement, puisqu'il a établi que l'expérience objective suppose des affirmations absolues — il n'a pas remarqué, dis-je, que la vie spirituelle n'est pas seulement une forme qui relie une multiplicité, quelque chose en somme de pareil aux formes de la sensibilité, irréelles en elles-mêmes ; elle s'insère dans l'expérience comme un tout, comme un sens nouveau d'un nouveau réel.

A quelle condition aurait-il pu considérer la pensée pure comme subjective, comme relative au donné ? A la condition que, comme l'espace et le temps, elle fut indéterminable en elle-même. Mais si la pensée pure peut et doit s'unifier et se coordonner en elle-même, si elle peut et doit déterminer « *a priori* » ses conditions immanentes, son harmonie interne, comment ne serait-elle pas douée de subsistance et de connaissance

propre ? La possibilité d'une déduction « a priori » des conditions nécessaires et universelles de la pensée prouve logiquement l'objectivité de la métaphysique, si mince que soit son contenu.

2^o Tout jugement affirme ce qui est « en soi ». Même quand l'esprit affirme un phénomène, il l'affirme objectivement comme subjectif. Or, comment atteindre l'« en soi » ou l'objectif, si le principe de l'affirmation, l'être, n'est ni objectif ni « en soi » ? Comment de la synthèse d'une donnée empirique, qui est subjective et d'une forme métémpirique, l'être, qui le serait aussi, dériver le jugement ? Avec du subjectif on ne fait jamais que du subjectif.

Dans la connaissance sensible le contenu ne fait pas face au contenant, l'objet au sujet, parce que la forme qui rend possible la synthèse du senti et du sentant est une forme subjective ; dans la connaissance intellectuelle dont l'objet formel est l'être, le sujet et l'objet s'opposent comme des réalités distinctes. Pourquoi ? parce que l'être est illimité de soi ? Le temps et l'espace le sont aussi ! La différence de l'objet formel de la sensibilité et de la raison est que ce dernier est de valeur absolue. L'être comme tel doit être. L'être n'est donc pas une forme de la pensée sans être simultanément la fin de la pensée ; il est nécessaire en tant qu'il existe en soi.

Le temps et l'espace sont subjectifs, parce qu'ils s'extrapositionnent leurs différences ; l'être, au contraire, ne s'extrapositionne pas ses différences. Il n'est pas une forme qui unifie une multiplicité, car la multiplicité est de l'être ; il n'est pas une modalité de la pensée qui s'oppose à la réalité, car réalité et pensée, ordre logique et ontologique, sont de l'être. Par conséquent le point terminal de l'esprit doit être à la fois concret et universel, pensée et action, absolu logique et ontologique¹.

1 Trouve-t-on cette réfutation trop complexe ? Voici plus simple. Il est évident que, dans le concept, il n'y a ni vérité ni erreur. Et pourtant le concept résulte de la synthèse d'une donnée sensible et d'un mode de connaissance logique du sujet. N'est-ce pas qu'une déduction purement logique de la vérité est incorrecte ? Puisque le jugement est objectif, vrai ou faux, ne faut-il pas que sa norme, l'être, soit plus qu'un mode de connaissance de l'esprit ? Sinon, comment expliquer la différence essentielle du concept et du jugement ?

3^o Juger c'est toujours faire la synthèse du sujet et du prédicat dans l'existence. Le possible est ce qui peut exister, le phénomène ce qui existe comme synthèse du sensible et du sentant ; le logique ce qui existe comme mode de l'esprit ; le fictif ce qui existe en vertu de l'imagination individuelle ou sociale. Tout jugement donc qu'il ait pour objet un phénomène ou un noumène, un être réel ou imaginaire, se fait par référence à l'existence. Or, comment cette référence à l'existence serait-elle possible, si l'objet formel adéquat de l'esprit ou le principe transcendantal de l'affirmation était un Absolu abstrait ? Si la synthèse judicative se faisait en fonction d'un Possible et non d'un Existant, l'esprit ne serait jamais en contact avec l'existence, ou tout au moins sa référence à l'existence ne serait pas nécessaire. Kant n'a pas dépassé le domaine du logique et a déduit la pensée en termes formels et statiques. Il aurait dû remarquer que l'élément existentiel qui est présent à tout jugement dénote une référence non à un élément formel mais à une norme vitale absolue. Une affirmation est toujours une appréciation en fonction d'une Valeur inconditionnée. Quoique le jugement ne puisse exprimer une actualité pure qui n'implique une possibilité et qui donc ne soit conditionnée par des déterminations intellectuelles, il ne peut davantage objectiver une pure possibilité sans l'ordonner à une actualité. Cette synthèse suprême de l'existence et du possible, de la valeur et du logique, cette coordination de l'objet adéquat de la pensée et de l'objet adéquat de la volonté, Kant l'a considérée comme contingente. Cependant plus que toute autre elle est fondamentale et nécessaire, plus que toute autre elle conditionne le jugement, moins que toute autre elle peut dériver de l'expérience et être accidentelle. Le déterminisme de la raison ne peut être objectivant que grâce à l'unité transcendantale du vrai et du bien, du terme adéquat de l'intelligence et de la volonté. Ce n'est jamais la raison qui pense à elle seule, pas plus que ce n'est la volonté qui veut à elle seule, mais c'est leur sujet la personne qui pense et qui veut. D'un côté, c'est parce que la raison communique nécessairement dans l'unité de la personne avec la volonté et qu'elle

est donc imprégnée de finalité, du sens de la valeur, qu'elle est objective ; d'un autre côté, c'est parce que la volonté, faculté de la personne, est en relation nécessaire avec l'intelligence, qu'elle est réalisatrice. Kant n'a pas compris que la déduction pure de la raison devait remonter jusqu'à cette suprême synthèse, jusqu'au point de convergence dans l'unité du moi de la pensée et de la volonté, de l'essence et de l'existence. D'où l'échec de la Critique

Toutes les objections qu'il adresse aux preuves de l'existence de Dieu se ramènent toujours à cette antithèse non résolue. Le passage du possible à l'actuel lui paraît monstrueux, alors qu'il constitue la vie de l'intelligence et que tout jugement même empirique le suppose. « Le premier pas dans la philosophie, disait Schelling, et la condition sans laquelle il serait impossible d'entrer en soi-même est l'intuition que l'Absolu-Ideal est aussi l'Absolu-Réel » Si les déterminations logiques de l'esprit exigent un Ideal pur de l'esprit, la connexion nécessaire de l'essence et de l'existence, de l'activité intellectuelle et de ses déterminations, exige non moins une Essence identique à l'Existence, une Intelligence absolue qui soit par identité Volonté Absolue, et c'est ce qui rendra possibles les preuves de l'existence d'un Dieu Personnel. Nous n'insistons pas plus longuement sur ce point. L'étude du système de Hegel mettra mieux encore en lumière les insuffisances du rationalisme.

CHAPITRE SECOND

LIMITES DE LA PENSÉE MÉTAPHYSIQUE

A. — LE PROBLÈME

On ne peut admettre entre l'être et le connaître, entre le possible et l'actuel une dualité absolue. L'alliance de l'esprit et du réel n'est pas contingente ; elle n'est pas due seulement à la rencontre accidentelle d'un objet empirique, elle tient à la nature même de l'esprit. L'esprit est assorti dynamiquement à un Absolu en Acte et c'est cette orientation, cette intuition virtuelle de l'Identité de la Pensée et de l'Existence qui rend possibles l'objectivité et l'actualité du jugement

Faut-il en conclure que dans l'esprit humain il n'y a aucune distinction entre l'ordre logique et l'ordre ontologique ? L'identité de l'esprit et de l'être qu'exige toute pensée est-elle réalisée adéquatement dans le jugement ou du moins dans la corrélation de tous les jugements, de telle sorte que la logique pure, science des déterminations immanentes, et la logique appliquée, science des déterminations concrètes, constituent par leur synthèse organique dans l'universel-concret un savoir absolu ou plutôt l'absolu lui-même ? Ou bien, au contraire, l'union de l'esprit à la nature, de l'esprit à l'absolu, est-elle synthétique et donc inadéquate, de telle sorte que l'esprit est en puissance de tout l'être sans être adéquat à l'Être, qu'il comprend la nature quoiqu'il ne puisse l'intelliger parfaitement ?

Dans le premier cas, l'Être, étant identique à la raison humaine, c'est-à-dire à une intelligence discursive, ne sera qu'une relation de pensée si bien que la nature et l'esprit, le fini et l'infini n'auront ni aséité ni substance propre. L'absolu

sera l'esprit ; l'esprit sera non l'acte d'une personne mais une action spirituelle sans support, la relation de toutes les relations, la phénoménologie de toutes les phénoménologies concrètes et abstraites.

Dans le second cas, l'Être, étant identique non à une intelligence relationnelle ou discursive mais à une pensée intuitive qui se possède, existera en soi et sera doué de subsistance absolue. Ainsi, il n'y aura plus corrélation réversible entre la multiplicité et l'unité, la matière et l'esprit, le fini et l'infini, mais subordination d'un terme à l'autre, immanence et transcendence.

B — LE RATIONALISME HÉGÉLIEN

Ce qui ne peut manquer d'impressionner dans l'étude de Hegel, c'est la connexion des parties au tout et du tout aux parties, c'est la synthèse qui rive toute parcelle d'être au Cosmos. Le dessein essentiel de Kant était modeste ; il voulait défendre la science contre la critique de Hume. Le dessein de Hegel fut infiniment plus vaste. Comme l'a montré M. Wahl dans son beau livre, ce qui le hante, c'est le désir de réconciliation de la culture chrétienne et païenne, c'est la passion de l'unité. La philosophie de Kant avait quelque chose d'étriqué ; c'était une théorie de professeur, — Hegel les qualifie irrévérencieusement d'animaux intellectuels — de professeur qui veut sauver sa raison d'être, le savoir. La philosophie hégélienne au contraire est grandiose, religieuse non par détour et par accident mais par essence, elle transporte l'esprit au centre de la réalité, en ce point mystérieux où les antinomies se dénouent.

I. — DÉFINITION HISTORIQUE DU SYSTÈME

1^o Kant avait bâti la connaissance sur une antithèse, l'antithèse de la nature et de l'esprit, de la liberté et de la nécessité, du fini et de l'infini, du possible et du réel. Parti d'un dualisme, son système se terminait dans la contradiction malgré les

replâtrages des explications d'explication. Il avait commencé par opposer le phénomène au noumène ; au terme de la Critique, ils sont irréconciliablement brouillés. La nature, avait-il dit, a une relation nécessaire à l'esprit ; elle ne peut être objectivée que par l'esprit qui est doué de principes « a priori » de synthèse. Or l'esprit, en se comprenant, ne comprend rien du tout ; ce qui fait l'intelligibilité des choses est intelligible en soi, le principe de la connaissance est inconnaissable. Il y a, disait-il encore, entre le phénomène et le noumène une relation absolument nécessaire, néanmoins le noumène est négatif. Qu'est-ce qu'une relation dont un terme est purement négatif ? Comment peut-on avec un être négatif contracter une alliance indissoluble ? Dieu, avait-il dit, n'est qu'un concept solennel, mais ce concept, la raison pratique l'hypostasie : nouvelle dualité insoluble de l'intelligence et du vouloir, de la connaissance et de la foi.

Hegel constate ces antinomies et prétend les résoudre. Toute opposition du sujet et de l'objet se ramène à une opposition de l'esprit à lui-même, et par conséquent peut être réduite par l'esprit. Une antinomie, si elle était insoluble, ne pourrait être pensée. Dès qu'elle est pensée, elle est ramenée à l'unité. Les conflits des termes de pensée se produisent à l'intérieur de la pensée et, par conséquent, puisqu'ils surgissent en elle, ils peuvent être pacifiés par elle. L'esprit n'est pas un être juxtaposé à un autre être, une chose à laquelle apparaît une autre chose, il est le principe immanent à tout être et à toute connaissance. L'imagination et l'intellect sont ses modalités non moins que la liberté et la nécessité, le fini et l'infini. Il ne peut y avoir de contradiction dans l'esprit pas plus qu'il ne peut y en avoir dans l'être.

2^o Entre Kant et Hegel s'interposaient Fichte et Schelling qui l'un et l'autre, à leur façon propre, avaient cherché à réduire le dualisme kantien du phénomène et du noumène dans le monisme du « moi » ou de la « nature ». Fichte avait fait de la nature une condition purement négative, une simple limite du moi. Soutenu par une dialectique serrée, il avait déroulé les activités immanentes de la conscience ; or, son

effort pour absorber l'objet dans le sujet avait transformé le sujet en nébuleuse, en un « devoir être » abstrait. C'était un monisme mais un monisme par suppression d'une des antithèses et non par intégration des antithèses dans une synthèse. Le moi triomphait aux dépens du non-moi. Pourtant, observe Hegel, le moi ne peut se passer du non-moi, du choc qui vient d'un dehors. L'absolu, s'il existe, doit donc se trouver dans la synthèse de la nature et de la conscience, considérées comme deux moments réels de la pensée. L'absolu véritable n'est pas la pensée abstraite, le faux infini, mais la pensée à la fois universelle et concrète.

3^o Schelling inversement avait tenté une réduction du moi au non-moi ; mais toute philosophie à base d'amputation doit être rejetée. De plus Schelling manquait d'une méthode stricte de déduction et subordonnait la pensée à une intuition qui n'est pas pensée. Afin de réaliser la synthèse de l'actuel et du possible, de la nature et de l'esprit, il les avait raccordés à un absolu indifférent aux contraires, à un absolu qui transcende la raison discursive, accessible seulement à une connaissance extatique et mystique. Le rationalisme hégélien ne tolère pas cette subordination de la pensée dynamique à l'être qui subsiste, cet asservissement de la conscience à une inconscience, « à la nuit obscure où toutes les vaches paraissent noires ». L'être n'est pas une substance, un point de convergence et d'émergence de la pensée-action ou de l'action-pensée, il est pure pensée, conscience immanente de la pensée sans médiation étrangère.

4^o Aussi pour se débarrasser de Schelling, il le charge des critiques que l'école de Jacobi, Novalis, Schleiermacher et l'anti-intellectualisme romantique méritaient plus que lui. « Contre le mysticisme, les frénésies, les soupirs, les yeux levés au ciel, les têtes courbées et les mains jointes, contre les ravissements, les avertissements prophétiques, les phrases mystérieuses des initiés, écrit Croce, Hegel devient féroce ment satirique ; et il maintient toujours que la philosophie doit avoir une forme intelligible et raisonnée, qu'elle doit être « non pas ésotérique mais exotérique », non pas la chose d'une

secte, mais de l'humanité¹. » Il ne peut y avoir d'absolu que dans la représentation, et les anticipations du cœur sont subjectives parce qu'indéterminées. La ferveur, la dévotion, la tendresse de l'âme ne sont qu'un « tumulte informe de cloches ou une montée de vapeurs, une pensée musicale qui ne parvient pas au concept² ». L'émotion religieuse n'est pas supérieure à la conscience, mais elle lui est antérieure et inférieure, elle est la pensée qui se cherche et qui ne se trouve pas ; la conscience malheureuse qui se dit certaine sans motif objectif de certitude, la conscience divisée et opaque sans accomplissement ni présence de son objet, elle est l'objectivité dans la subjectivité, la concrétion sans universalité, la certitude brisée ; elle est le tâtonnement discordant des instruments musicaux avant le concert. Le concert et l'harmonie supposent la fusion des dissonances, la suppression des antithèses, la réconciliation de la pensée avec elle-même. Le sentiment n'est qu'une pensée particulière et fugitive qui s'oppose à la pensée universelle et immuable.

Le sentiment des romantiques est ou bien sans relation avec l'histoire, la nature et l'esprit, et dans ce cas il est parfaitement plat, sans contenu ni exaltation ; ou bien il est le terme d'un cheminement, la paix après la lutte, la solution des angoisses de l'âme déchirée, et alors il s'identifie à la sérénité intellectuelle. Le sentiment n'est inquiétude et recherche que pour être une trouvaille ; il doit s'objectiver dans l'esprit. Le véritable amour ne peut se définir par l'opposition du sujet à un objet qui le dépasse ; il suppose l'opposition réduite, il est possession et non extériorité. Hegel en conclut que c'est par l'unité de l'esprit et dans l'esprit que l'émotion religieuse doit se développer et peut subsister. « L'amour de la vérité et la foi en la puissance de l'esprit sont la première condition de la recherche philosophique. L'homme doit avoir le sentiment de sa dignité, et s'estimer capable d'atteindre aux plus hautes

¹ B. CROCE, *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la Philosophie de Hegel*, p. 5, Paris, 1910.

² Cité par J. WAHL, *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*, p. 256, Paris, 1929.

vérités. On ne saurait rien penser de trop grand de la grandeur et de la puissance de l'esprit. L'essence cachée de l'univers n'a pas de force qui puisse résister à l'amour de la vérité. Devant cet amour l'univers doit se révéler et déployer les richesses et les profondeurs de sa nature¹. »

Bref, Hegel veut un monisme synthétique, objectiviste et spéculatif. Il rejette le kantisme parce qu'il manque d'unité ; il ne veut pas de Fichte parce que ce n'est pas le moi exclusif du non-moi qui est absolu mais leur synthèse ; il n'admet pas les formules de Schelling parce qu'il fait émerger la pensée de la substance et que la pensée n'aurait donc sur l'action qu'une priorité relative. A fortiori s'oppose-t-il au romantisme qui subordonne la raison au sentiment subjectif.

II — IMMANENCE DE L'ÊTRE A LA PENSÉE DYNAMIQUE, MANIFESTÉE PAR LA DIALECTIQUE

Comprendre c'est être ; et être c'est comprendre. Entre la matière et l'esprit, le moi et le non-moi, le sentiment et la pensée, il y a communauté nécessaire et cette communauté est l'œuvre exclusive de la raison. Tout se ramène à l'affirmation, le fini comme l'infini, le possible comme le réel. Ce rationalisme, Hegel le justifie par l'activité synthétique de l'esprit.

Pour Spinoza l'esprit était une substance qui est en soi et qui se conçoit par soi. Partant de l'hypothèse d'une activité analytique de l'intelligence, l'idée de l'absolu n'avait pas besoin, pour être formée, du concept d'une autre chose ; elle ne devait pas être déduite. Hegel, à cause de la critique de Kant, renonce au dogmatisme ontologiste, il parlera comme Spinoza de la coïncidence de l'esprit et de l'être, mais, comme l'esprit est dynamique, l'être ne pourra plus subsister en lui-même, être défini par lui-même ; il sera relatif et c'est la relation à l'esprit qui sera l'absolu. En montrant comment toutes les affirmations, toutes les formes de l'être sont conditionnées l'une par l'autre, coordonnées intrinsèquement l'une à l'autre, il croira démontrer que l'esprit n'est pas un mouvement linéaire

1 HEGEL, *Logique*, I, p 150, Paris, 1874

qui commence dans la contingence et qui se termine à un intelligible, à un absolu inviolable; mais qu'il est, au contraire, un mouvement circulaire qui ne s'extrapose aucune substance. Ainsi la relativité de l'esprit et son activité synthétique qui, d'après Kant, étaient signes de sa faiblesse, deviendront pour Hegel la preuve de sa valeur absolue. L'esprit est absolu parce qu'il ne conçoit le fini qu'en fonction de l'infini, et l'infini en fonction du fini. L'absolu ou l'esprit ne sera constitué par aucun des termes de la dialectique, mais par la circulation elle-même, par le mouvement immanent de l'universelle relation.

Or, comment Hegel peut-il établir cette coextension de l'esprit à l'être, cette immanence totale de l'être à l'esprit? Il ne le pourrait en partant d'un fait; car le fait comme tel est extrinsèque, il ne le pourrait davantage en partant d'une définition de l'Absolu, car toute idée métaphysique complexe suppose une synthèse antérieure qui doit être justifiée. Il procédera donc du concept le plus simple, le concept indéterminé d'être. Or, à quelle condition l'être indéterminé peut-il être affirmé? En tant qu'il est en lui-même? Non, car en tant qu'il est en lui-même, il n'est pas seulement indéterminé mais indéterminable, ce qui l'identifierait au néant. La dialectique prendra donc comme point de départ l'indéterminé en tant qu'il est déterminable par la pensée. Cette détermination intrinsèque est possible, car de tous nos jugements le plus élémentaire, celui par lequel on affirme l'indéterminé, contient virtuellement tous les autres. En effet, l'indéterminé doit sous peine d'être contradictoire s'adjoindre un autre terme, car, s'il est assez réel pour s'opposer au néant, il ne l'est pas assez pour subsister en lui-même et pour ne pas devoir chercher dans ce second terme un indispensable appui. A son tour le second terme, spécifié qu'il est par l'indétermination, ne peut se concevoir en dehors du premier. L'indéterminé et sa détermination, la puissance et l'acte, le fini et l'infini, la thèse et l'antithèse seront donc des moments corrélatifs de la pensée, ils sont contradictoires, si on les isole; ils s'objectivent dans l'universel devenir de la synthèse intellectuelle.

En passant de l'un à l'autre, du fini à l'infini et de l'infini au fini, l'esprit prend conscience de sa puissance. Puisqu'il est capable de cette réflexion totale, puisqu'il peut enchaîner les deux extrémités du réel, il n'est pas, comme le pensaient les empiristes, une forme sans contenu, mais une forme substantielle et divine.

A la question insoluble de l'accord externe de la pensée avec un au delà, on substitue le problème de l'adéquation immanente de la pensée à elle-même, on se refuse à recourir à un dehors pour justifier l'affirmation. Et, grâce à ce subjectivisme, on aboutit à un objectivisme intégral qui défie toutes les objections de la critique. Car, dépassant la connaissance sensible et abstraite, on est remonté à ce point où la pensée s'identifie à l'être, la métaphysique à la critique, sommet transcendant où les antinomies se résolvent, où le problème de la synthèse cesse de se poser dans la doctrine du dynamisme absolu.

Au point de vue de la raison statique, il faut choisir entre le fini ou l'infini, la matière ou l'esprit, et sacrifier l'un à l'autre, à moins qu'on ne se réfugie dans la doctrine contradictoire du chaos ou de l'universelle indétermination, au point de vue de la raison dynamique, on peut admettre et la différenciation des êtres et leur unité. Si l'unité de l'être est une unité de substance, on se heurte nécessairement à la contradiction du pluralisme, il n'en est plus de même dès qu'on concilie les différents moments de la réalité dans l'unité d'une évolution nécessaire. Le monde ainsi conçu est un progrès continu de l'infini au fini, du fini à l'infini. Ce progrès immanent constitue l'absolu.

L'absolu existe, mais non à l'état isolé. S'il est contradictoire de penser le fini sans l'infini, il ne l'est pas moins de vouloir comprendre l'infini en dehors du fini. Entre ces deux termes, il y a donc corrélation ou interdépendance. Ensemble ils forment une synthèse qui, lorsqu'elle devient consciente, s'appelle la religion. La religion n'est pas une des formes accidentelles de l'être, elle est son plus haut couronnement, puisque le dynamisme de l'esprit et celui de la nature convergent vers cette Réalité Suprême.

III. — L'ENCYCLOPÉDIE

1^o *La Logique*

Tel étant le point de vue central et le mouvement d'ensemble du système hégélien, il faut définir plus nettement certains de ses moments. L'encyclopédie se divise en trois parties : la logique, la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit.

La logique est la partie la plus importante du cycle, car, comme l'esprit est l'unique artisan de l'être, les concepts purs et leur connexion fourniront les linéaments de tout l'édifice. Cette logique a pour but de corriger la critique transcendantale de Kant. Celui-ci, quoiqu'il eût découvert le caractère synthétique de l'activité intellectuelle et qu'il eût pressenti le développement trichotomique de la dialectique (un jugement synthétique « a priori », qu'est-ce sinon une synthèse intrinsèque d'un conditionné et de sa condition ?), avait déduit les catégories en fonction d'un donné. Hegel veut prouver que les concepts ont une vitalité propre et que donc ils ne sont pas purement formels. S'ils étaient purement formels, leur dynamisme serait extrinsèque, ils manqueraient de cohérence interne.

Par le mouvement interne de l'esprit qui, en affirmant, suscite et crée son objet, il prouve que la pensée pure est objective, qu'elle est simultanément forme et contenu de pensée. Les catégories sont les rapports objectifs de l'esprit avec lui-même, avant d'être ses relations avec un dehors. La logique montre leurs relations immanentes et, en même temps, leur portée ontologique. Toute logique rigoureuse qui analyse l'esprit non au petit hasard, mais strictement, ne se distingue pas d'une métaphysique.

Cette méthode stricte qui prouve l'objectivité des lois de la pensée et qui, par son seul mouvement, réfute le subjectivisme kantien est la dialectique. Le « solvitur ambulando » réfutait victorieusement les objections des Éléates, de l'avis de Hegel, il est aussi une réplique décisive au criticisme. C'est l'analyse de l'esprit par l'esprit qui doit établir sa valeur. La possibilité

de la dialectique ou du développement interne de la pensée prouve que l'esprit ne subsiste pas seulement dans l'autre mais aussi en lui-même. Il peut se mouvoir en lui-même ; par conséquent il est objectif et réel par lui-même.

2° *La Philosophie de la Nature*

De la logique Hegel passe à la philosophie de la nature ; ces deux sciences sont connexes. En effet, l'idée rend toutes choses possibles mais non réelles, c'est donc par son union à la nature que l'esprit pénètre dans le monde de la réalité extérieure. Par ailleurs la manifestation extérieure de l'idée suppose sa possibilité absolue, par conséquent, en se manifestant hors d'elle-même, la pensée ne se subordonne pas à des déterminations qui lui seraient étrangères ou à une méthode qui serait distincte de sa méthode, la dialectique. « Si, écrit Hegel, nous considérons la logique comme le système des déterminations pures de la pensée, les autres sciences philosophiques, la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit nous apparaîtront, pour ainsi dire, comme une logique appliquée, car la logique est l'âme qui les anime. D'après cela, ce qu'il y a d'intéressant pour les autres sciences, c'est de retrouver les formes logiques dans les formations de la nature et de l'esprit, car ces formations ne sont qu'une expression particulière des formes de la pensée pure¹. »

Il n'y a donc qu'une science de l'être : la philosophie, science absolue, systématique et organique, que vivifie la même loi spirituelle de synthèse intrinsèque. Cette science comprend des sections diverses, mais intrinsèquement coordonnées par le dynamisme universellement présent et actif de la raison. Le savoir de l'homme n'est pas extrinsèque à lui-même comme les pages d'un livre ou comme les livres d'une bibliothèque ; il est un.

Avec de pareils principes Hegel devait arriver à confondre la méthode de la science et celle de la métaphysique ; il devait assujettir la science aux « a priori » philosophiques. Cette tentative

1 HEGEL, *Logique*, I, p. 239, Paris, 1874

était non moins logique que téméraire. Elle était téméraire, car, au moment où il écrivait, la science, en écartant tout « *a priori* » et en se fixant une méthode propre, avait pris un prodigieux essor ; elle était logique, car un rationaliste doit éliminer la contingence de la nature. Leibniz s'était essayé déjà à convertir les jugements d'expérience en conclusions nécessaires d'une syllogistique divine. La contingence existait pour l'homme, mais non pour Dieu qui était déterminé à créer les meilleurs des possibles. Hegel, qui ne veut plus invoquer la distinction de l'esprit humain et de l'esprit divin, doit, pour être cohérent, déduire « *a priori* » l'actualité de l'être, il faut que les déterminations intellectuelles suppriment le caractère accidentel de l'objet. Il doit être nécessaire non seulement dans son essence ou ses éléments formels, mais même dans son extraposition et sa réalité.

Ainsi la contingence des faits est purement négative, elle correspond à une absence de déterminations rationnelles et par conséquent à une irréalité. Le progrès de la pensée doit supprimer la particularité, le « *hic et nunc* » doit s'évanouir. La philosophie, œuvre de réflexion, exorcise le donné de sa singularité, supprime l'extériorité des faits, les imprègne de nécessité jusqu'à ce qu'ils deviennent la pure parole de l'esprit, c'est-à-dire des concepts.

Hegel ne nie pas la réalité du monde extérieur ni celle de l'histoire. À la différence de certains idéalistes qui délaissent le monde des apparences pour celui des noumènes, sa métaphysique veut être totalitaire. Le monde n'est pas un dynamisme sans forme, ni une forme sans histoire. Dans le premier cas il n'aurait pas d'unité, ce qui est absurde, dans le second cas il serait abstrait et donc irréal. Il est un tout qui évolue en dehors de lui-même « *sub specie temporis* » et en lui-même « *sub specie aeternitatis* », mais dans les deux cas le principe de son mouvement devra être pareil. Le dynamisme de l'être concret sera identique au déterminisme de la pensée abstraite et formelle. Les mots de contingence et de liberté dont il se sert fréquemment ne peuvent faire illusion.

3° *La Philosophie de l'Esprit*

La troisième science est la philosophie de l'esprit, synthèse de la Logique (pure universalité) et de la philosophie de la Nature (pure différenciation). L'esprit y récapitule les stades antérieurs. Le sujet et l'objet ne peuvent s'opposer que par l'activité unifiante de l'esprit. Leur opposition doit donc se résoudre dans un terme supérieur qui les réconcilie. Il n'y a pas strictement lutte entre le sujet et l'objet, ni empiètement de l'un sur l'autre ; ils sont des moments cohérents de l'être, des provinces d'un même empire. L'activité de l'esprit qui les régit est totalisante et réalisatrice. Il n'y a pas à distinguer le phénomène du noumène, la nature de l'esprit. La logique pas plus que la nature ne rencontre de notion transcendante qui demeure impénétrable et mystérieuse. Ni l'une ni l'autre n'ont de secrets qui se dérobent à la compréhension et qui limitent la pensée. Seul le néant est indicible, tout ce qui est réel est lucide. C'est la pensée qui fixe les frontières de l'être et ces frontières sont néant, absence de limite réelle. Le but de la philosophie est de porter à son plein développement cet hyper-intellectualisme, elle doit révéler la valeur illimitée de l'esprit qui est tout, principe et terme de l'être, et non moins cheminement du principe au terme et du terme au principe.

a) *L'Esprit subjectif et objectif*

Cependant l'esprit n'arrive à la possession définitive de lui-même que par de longs détours qui ne manquent pas de piquant : c'est la carte du tendre de l'esprit ! Il est d'abord subjectif, rapport à lui-même. C'est le moment de la conscience sourde et comme enveloppée d'inconscience qui peu à peu s'illumine, passant de la sensation au sentiment, du sentiment à la raison et à la liberté. Après avoir conquis la subjectivité de ses états psychologiques, l'esprit s'objective en tant qu'il produit la réalité ou en tant qu'il l'a produite. Le droit, la morale et l'état manifestent cette nouvelle souveraineté. Cependant l'état, si haut qu'en soit la conception, est extrin-

infini » et qui implique « la conscience qu'a l'esprit infini de lui-même dans le fini » est présente à tous les stades de la dialectique. Cependant la conscience religieuse ne se précise que peu à peu. Elle est d'abord sentiment, croyance, intuition indicible. C'est, d'après Hegel, — et tous les intellectualistes exclusivistes parlent de la sorte — le stade préhumain de la religion, celui qui ne distingue pas l'homme de la brute¹. La connaissance immédiate où la réflexion n'est pas encore intervenue est un état auquel l'objectivité en soi et pour soi fait défaut, elle est une conviction sans vérité. Pour qu'elle s'objective, il faut qu'elle soit médiatisée, universalisée, déterminée par la raison. En elle-même la croyance est relative, étant spécifiée par l'activité particulière du moi au lieu d'être spécifiée par l'activité rationnelle, elle représente Dieu, car elle est absolument certaine, mais un Dieu mort et subjectif qui n'élève pas l'homme au-dessus de sa finitude et de son individualité. « La religion est cet acte, cette activité de la raison pensante et de la pensée rationnelle, activité qui consiste en ce que l'individu se pose comme universel, et que, en supprimant son individualité, il trouve dans l'« universel » son identité véritable². »

On dit que le sentiment est intuitif et concret, or c'est le savoir le plus abstrait, le moins déterminé, le plus vide et le plus pauvre, on dit que le sentiment ne trompe pas et qu'il ennoblit, mais le contenu du sentiment est contingent. « Dieu, lorsqu'il est dans le sentiment, ne l'emporte pas sur l'être le plus mauvais. Sur le même terrain, le sentiment fait pousser à côté de la fleur la plus belle, l'herbe la plus mauvaise. Le bon et le mauvais, ce qui a une réalité et ce qui n'en a point, en un mot, les choses les plus opposées viennent s'y rencontrer³. » Hegel en rationaliste ne distingue pas le sentiment de valeur, qui a une portée absolue, de l'impression sensible qui est relative. Si un sentiment de valeur existe, c'est qu'il a été antérieurement médiatisé par la raison. Un morceau

1 HEGEL, *Philosophie de la Religion*, I, p. 275, Paris, 1876

2 *Ib.*, p. 309

3 *Ib.*, pp. 202-203

difficile de clavecin peut sembler être joué spontanément et fort bien, mais on ignore — l'artiste lui-même veut ignorer — les exercices d'assouplissement qui l'ont rendu harmonique. « Si ce qui est dans le sentiment était vrai, tout devrait être vrai, le culte d'Apis, etc. » De soi le sentiment a pour objet le mal non moins que le bien, et ce n'est que par son contenu rationnel qu'il peut devenir vraiment religieux.

Le sentiment immédiat et relatif se traduit en intuitions, en objets distincts du sujet, en symboles externes. Ces représentations, vu leur multiplicité, ne peuvent que préfigurer l'unité de l'esprit. Elles perpétuent encore les oppositions des choses de la nature. Elles extraposent le fini en dehors de l'infini ou l'infini en dehors du fini, mettant entre eux un rapport extrinsèque.

Pourtant la religion parfaite ou spéculative doit réduire ce dualisme. Il faut que Dieu se témoigne dans le fini et que le fini témoigne de l'infini. Il faut corrélation de l'un à l'autre, union indissoluble de l'un à l'autre. Ce rapport réversible supprime l'individualité négative des deux consciences et fait leur vérité absolue. Celui qui dit que l'homme est fini se contredit, car il ne peut objectiver le fini qu'en le référant à l'infini ; celui qui dit que Dieu est infini se contredit pareillement, car Dieu est le contraire du fini et n'est donc réel que par son rapport au fini. Il y a un infini et un fini qui sont faux, qui n'ont pas de vérité, c'est le fini et l'infini qui s'excluent et qui sont pure négativité. Il y a un fini et un infini véritables, c'est leur synthèse immanente dans et par l'esprit. « Le fini n'est qu'un moment essentiel de l'infini ; l'infini est la négativité absolue, c'est-à-dire l'affirmation, mais l'affirmation qui est médiation en elle-même. L'unité simple, l'identité et l'affirmation abstraite de l'infini ne contiennent point la vérité ; car l'infini doit essentiellement se différencier en lui-même. De cette façon il est d'abord l'affirmation, en second lieu la différence, et en troisième lieu l'affirmation comme négation de la négation. Le point de vue du fini est tout aussi peu vrai, et il doit se supprimer, et c'est cette négation qui est le vrai. Ainsi le fini est dans la nature divine un moment

essentiel de l'infini, et, par suite, on peut dire : c'est Dieu lui-même qui se rend fini, qui pose des déterminations en lui-même¹. »

Dieu est un mouvement, non un mouvement extrinsèque qui s'échapperait infiniment en dehors de lui-même, mais un mouvement immanent. « Dans le moi qui se supprime comme être fini Dieu revient sur lui-même, et il n'est Dieu que par ce retour Dieu sans le monde n'est pas Dieu². » La religion ne se définit pas par la relation d'un esprit fini à un esprit infini transcendant, mais par leur relation réciproque. La religion est l'esprit absolu en rapport avec lui-même.

L'histoire des religions — toute histoire est nouée par la dialectique et est donc philosophie — reproduit les moments divers de progression de la notion spirituelle. Les religions immédiates ou de la nature correspondent à l'enfance de l'humanité, les religions de l'individualité spirituelle signalent son adolescence, la croissance de son intériorité et de sa liberté. Chacun de ces stades se décompose à son tour en quelques demi-douzaines de triades dont je fais grâce au lecteur.

La religion parfaite est la religion chrétienne. Dans l'homme-Dieu, le fini et l'infini s'unissent à jamais, la vie s'allie à la mort et ressuscite. Les religions païennes, la religion grecque spécialement, manquaient de l'antithèse de la douleur. Leur Dieu était un Dieu abstrait non adéquat à la notion ; il était négativité sans réconciliation. Le Dieu chrétien meurt et cette mort, cette infinie souffrance rend la religion concrète et pathétique. Le Christ est positivité, extériorité, or l'extériorité, moment nécessaire de la religion doit être dépassé : la mort de Jésus l'abolit. Les disciples se lamentent sur le tombeau vide, mais un Dieu absolu ne pouvait être ici plutôt que là, il ne pouvait demeurer dans le monde. Comme être historique il était l'extraposé, le limité, le séparé. Une séparation sans union est fausse, une union sans séparation est également inféconde. Le Dieu véritable n'est pas l'entité

¹ HEGEL, *Philosophie de la Religion*, I, pp 315-316.

² *Ib*, p 318

abstraite des idéalistes ni le lien externe de l'extériorité, il est l'universel-concret, le fini-infini, l'être absolu qui ramène à lui-même ce qu'il pose en dehors de lui-même. L'homme devient religieux, par l'insertion dans son esprit de la totalité de l'être. Cette totalité absolue qui coordonne la fausse sérénité du païen aux angoisses de la conscience tourmentée, c'est Jésus. Le Christ est le réconciliateur, le médiateur, le sauveur qui engendre à la vie absolue de l'Esprit.

Jésus, noyau central du Christianisme, est une synthèse. Il a des relations terrestres et célestes. Dans les unes et les autres Hegel retrouve l'accomplissement de la religion parfaite, c'est-à-dire de la notion d'Esprit absolu. Les relations célestes du Christ sont constituées par la Sainte Trinité. Ce profond mystère exprime la vérité essentielle de la philosophie, la seule représentation réelle de Dieu. « Dieu, qui existe éternellement en et pour lui-même, se distingue éternellement de lui-même, c'est-à-dire qu'il s'engendre éternellement dans son Fils. Mais ce qui le distingue lui-même, de lui-même, n'est pas autre que lui-même, un être étranger, au contraire, ce qui est distingué est immédiatement identique avec ce dont il se distingue. Dieu est esprit, aucune obscurité, aucune nuance n'altère sa pure lumière¹. » Le Père est la pensée dans son infinité ou dans son universalité; le Fils est la pensée dans sa finitude ou sa particularité, l'Esprit enfin est le rapport substantiel de l'un à l'autre, le retour de l'esprit sur lui-même qui conditionne toute vérité.

Les relations de la Trinité, centre ouranique du Christ, sont immanentes aussi à la vie terrestre et se retrouvent dans la genèse spirituelle du chrétien. Il naît dans le péché originel, c'est-à-dire qu'il est d'abord adéquat à la nature. Cette union immédiate, cet unanimité, au lieu de prouver la supériorité du primitif, est le signe de son infériorité. Il n'est pas encore visité par le Verbe et son innocence est faite d'inconscience animale. Bientôt — ce qui semble être une chute mais qui en réalité est une ascension, — il entre en conflit avec le dehors.

¹ HEGEL, *Werke*, XII, p. 185

Devenu intelligent et moral, des contradictions apparaissent dans son savoir et son vouloir ; il prend conscience du mensonge et du péché, l'angoisse, le remords font leur entrée dans son cœur. Pourtant la conscience malheureuse possède déjà son remède. En perdant son innocence l'homme a acquis le sens moral qui l'achemine vers la délivrance. Il la trouvera dans un vouloir universalisé qui n'opposera plus le moi au non-moi.

Hegel en conclut que le christianisme est la religion parfaite et révélée. Elle est révélée parce que l'esprit absolu s'exprime en elle, parce que par elle l'esprit perçoit sa valeur absolue. Le rôle de la religion dans la philosophie hégélienne n'est pas de consacrer l'homme à Dieu, mais, comme on l'a dit, de consacrer l'activité rationnelle de l'homme.

III Dans un édifice qui, à tout prix, doit être symétrique, on est exposé à peindre de fausses fenêtres. Le chiffre de trois dont il faut dériver le nombre des doigts de la main, aussi bien que le nombre des personnes divines, asservit Hegel à des oppositions factices. Certains des historiens qui l'ont étudié avec le plus de minutie ont peine à comprendre que la religion, telle qu'elle a été définie, ait encore besoin d'être dépassée par la philosophie. Cependant, quoique le contenu de la religion soit identique à celui de la philosophie, leurs formes diffèrent. La religion, a-t-on dit, est selon Hegel une philosophie mal cuite. Elle s'exprime dans le sentiment, par des symboles sensibles, elle s'incarne dans des événements historiques et des institutions sociales. Les religions inférieures s'opposent à la philosophie comme les faits contingents de l'histoire aux lois pures de la pensée, comme une législation positive s'oppose aux normes pures de l'éthique. Le christianisme s'approche indéfiniment du concept parfait de la religion ; mais c'est à la philosophie de déterminer adéquatement sa notion absolue.

L'évolution de la dialectique a manifesté l'immanence de l'esprit à tout être et à tout développement de l'être, sa présence active dans l'arbre qui grandit et dans le syllogisme qui se construit. Le sentiment n'est que son ébauche et les concepts ses étapes. « De même que la pensée constitue la substance »

universelle des choses extérieures, de même elle constitue la substance universelle des choses de l'esprit. Dans toute intuition il y a pensée. La pensée est aussi, en tant qu'élément général, dans toute représentation, dans tout souvenir, dans tout désir, dans toute volition, en un mot dans toute activité de l'esprit. Toute activité de l'esprit n'est qu'une spécification de plus en plus déterminée de la pensée. Si nous concevons ainsi la pensée, celle-ci nous apparaîtra sous un tout autre aspect que lorsque nous disons d'elle qu'elle est une faculté de penser, faculté que nous possédons parmi et à côté d'autres facultés, telles que l'intuition, la représentation, la volonté, etc. En considérant la pensée comme le principe véritable et universel de la nature et de l'esprit, nous la verrons s'élever au-dessus de toutes choses, les contenir et en être le fondement¹. »

Qu'est-ce donc que l'Esprit absolu ? Il n'est pas une faculté de l'être car, dans ce cas, entre l'être et l'esprit il y aurait une inadéquation qui appellerait une médiation. Il n'est pas davantage une substance ; car la pensée humaine ne se possède elle-même que dans son acte et par son dynamisme. Il n'est pas fini, car la connaissance d'une limite ne lui est possible que s'il la franchit. Il n'est pas davantage infini, car comme tel il serait indéterminé, abstraction vide et morte. Il est donc l'acte pur de pensée qui joint les deux extrêmes du réel, le fini et l'infini ; il est le dynamisme immanent à toutes les formes de l'être et à leur développement continu ; il est le milieu et le principe et la fin, et l'affirmation plénière où la rationalité et la réalité s'identifient, où la négation de la négation triomphe de toute extériorité et de toute transcendance.

IV. — L'INFLUENCE DE HEGEL

Hugolin mangea ses fils, Hegel fut dévoré par sa postérité spirituelle. Jamais on ne vit un rassemblement aussi enthousiaste se dissoudre si promptement. Il se dispersa, les uns à

¹ HEGEL, *Logique*, I, p. 235, Paris, 1874.

droite, d'autres à gauche. Parmi les droitiers il y eut de bons historiens de la philosophie, ceux de gauche, Feuerbach, Strauss, Bauer, Marx se firent remarquer par le radicalisme de leur athéisme matérialiste. Hegel avait enseigné que l'esprit de l'homme est non seulement en rapport avec l'absolu mais qu'il est l'absolu. Il n'était donc plus dominé par un Dieu réel, objectif, transcendant, mais par un système absolu de pensée impersonnelle. L'homme réel ne vaut-il pas plus que ces abstractions ? Pourquoi le doubler de cette entité soi-disant absolue ? La plupart revinrent à Kant. Aux esprits positifs il offrait les sciences, aux âmes pieuses il permettait de postuler l'existence du Dieu traditionnel. Ce n'est pas en Allemagne mais en Italie et davantage encore en Angleterre que Hegel se survécut. Ceux qui y subirent son influence furent plus que des commentateurs ; en bien des points ils amendèrent sa doctrine.

C. — CRITIQUE DE L'IDÉALISME HÉGÉLIEN

Il n'est rien de plus vain que de réfuter un système si on n'a en même temps le souci d'en extraire la vérité fondamentale et de le compléter en le critiquant. Dans les pages qui précèdent nous disions que la métaphysique doit être possible, à présent nous devons fixer ses limites. Le système de Hegel se prête facilement à ce dessein, car il n'en est pas qui ait plus exalté la raison ; il n'en est pas non plus qui ait mieux montré les lacunes du rationalisme. Nous ne nous proposons donc pas de collectionner des erreurs. Ce serait un petit jeu facile et qui peut-être n'aurait rien de décisif. Il n'est aucun hégélien qui n'aperçoive le caractère arbitraire de bien des synthèses de l'Encyclopédie. Ce qui doit attirer notre attention, c'est plutôt le procédé fondamental du système, la dialectique, et la prétention d'éliminer par la dialectique toute négativité de l'esprit, toute transcendance et extériorité de l'être à la pensée.

I — LA DIALECTIQUE

On a beaucoup discuté sur la valeur de la dialectique. Les uns n'y ont vu qu'un raisonnement factice, d'autres un raisonnement absurde. Treudelenburg soutint que la déduction de la logique, malgré sa hautaine suffisance, se basait sur l'expérience et lui devait sa progression, que la généalogie des concepts était postiche. Plus nombreux sont ceux qui, trompés par des expressions fautives de Hegel, attaquèrent la dialectique au nom du principe de contradiction : comment deux termes contradictoires peuvent-ils engendrer un terme positif, comment du non-être faire jaillir l'être ? Dans la dialectique, disait Rosmini, la raison délire, les concepts comme pris d'ivresse se succèdent frénétiquement. Gratry et bien d'autres ne furent pas moins durs.

1^o *Valeur de la Dialectique*

Ces critiques sévères ne paraissent pas entièrement équitables. Le ressort du mouvement synthétique est la nécessité de toute affirmation d'être. L'esprit est bandé par une finalité qui le fait rebondir au delà de tout terme défini par une négativité. Dès que l'affirmation est partielle, elle rejaillit dans une antithèse. Entre la thèse et l'antithèse, il y a un lien indissoluble, tissé par l'unité infrangible de l'être. A leur tour la thèse et l'antithèse préfigurent la synthèse. La synthèse ne naît pas de la juxtaposition des deux premiers termes, mais elle les transforme organiquement et qualitativement. Isolés ils étaient contradictoires, solidaires ils se corroborent.

Ce qui imprime donc à la dialectique son mouvement, ce n'est pas l'expérience ni un concept, car un concept comme tel est statique — mais l'affirmation du concept. Toute affirmation déficiente appelle une affirmation globale et par conséquent est grosse d'un développement sans limite. Un concept doit être limité, sinon il ne serait plus un concept ; il exclut absolument ce qu'il n'est pas. L'affirmation du concept, en le rapportant à l'être qui de soi est sans limite, le rend dynamique. Le concept ne peut s'affirmer comme

adéquat à la vérité que par les déterminations ultérieures qu'il attend et appelle : il ne peut être une limite de l'être que par un au delà de sa limite.

Le principe qui domine la dialectique et qui fait son mouvement est donc le principe de l'intelligibilité du réel : « Ce qui est, en tant qu'il est, doit être ». Ce principe correspond à la plus haute synthèse de l'esprit, celle du logique et du réel. Expliciter son sens c'est comprendre la valeur de la dialectique. Le concept ne peut être affirmé qu'à la condition qu'il satisfasse aux exigences de la finalité absolue de l'esprit ; il ne peut s'objectiver que mis en corrélation avec l'absolu par une adéquation virtuelle de l'esprit à tout l'être. C'est pour ce motif que l'être indéterminé appelle une détermination. Le concept de la matière première exclut absolument toute détermination ; mais l'affirmation de la matière première est contradictoire sans l'affirmation de sa détermination. Matière et forme en s'objectivant l'une indépendamment de l'autre se nient ; elles sont réelles dans leur synthèse, le devenir. Contradictoires dans leur concept, elles sont contraires dans la réalité, intégrées dans le mouvement synthétique de l'esprit ou de l'être.

Bref, on peut entendre le principe d'identité dans deux sens différents. Le jugement « Ce qui est est », d'après les empiristes ou les logiciens qui ne tiennent compte que de l'élément représentatif de la connaissance, équivaut à l'adéquation verbale et statique de deux concepts qui s'identifient l'un à l'autre, en excluant leurs différences. Si le principe d'identité ainsi interprété est le principe régulateur et normatif de l'esprit, on échoue dans la doctrine d'Antisthène, c'est-à-dire qu'on immobilise le concept en lui-même. Conséquemment toute synthèse même empirique devient impossible, puisque l'individuel n'est plus qu'individuel sans aucune universalité même virtuelle et réciproquement. Ou bien — et c'est là la seule interprétation juste du principe — « Ce qui est est » représente la synthèse du particulier et de l'universel, du fait d'être et des conditions métaphysiques de l'être ; et cette fois il impose à l'esprit un progrès sans

fin, des synthèses qui devront se dépasser toujours jusqu'au moment où l'esprit, par intuition, sera en possession d'un pur intelligible, d'une vision à la fois universelle et concrète. « Si, disait Boutroux, l'absolu hégélien se meut, c'est pour vaincre la contradiction qu'il trouve en lui, il s'ingénie à trouver une méthode pour se rendre un avec lui-même¹. »

La dialectique comme telle est donc un raisonnement strict et non empirique, un raisonnement qui ne contredit pas à la loi essentielle de l'esprit mais qui au contraire veut y satisfaire. Si tant est qu'une métaphysique doit être critique, elle doit justifier ses jugements en les ramenant au principe d'identité ou de l'intelligibilité du réel. Comment le fera-t-elle sans dialectique ? Qu'est-ce que la dialectique si ce n'est le raisonnement philosophique par excellence, le raisonnement de l'esprit, forme subsistante, douée d'une vie immanente, qui n'est pas seulement épiphénomène de la matière, forme entièrement ordonnée à un donné, mais qui en émerge, qui le dépasse et qui par sa transcendance active démontre sa valeur objective ?

Hegel avait raison de dire que le seul fait de la possibilité de la dialectique réfutait la « Critique de la Raison pure ». Une fois qu'on a compris qu'une critique de la connaissance doit être interne, il faut admettre que la logique, qui déduit rigoureusement les principes nécessaires de la pensée, prouve que l'esprit n'atteint pas seulement le relatif mais l'en-soi. La critériologie qui analyse les conditions intrinsèques de l'affirmation doit bon gré mal gré arriver au même résultat qu'une métaphysique. Une critique externe de la pensée ou une épistémologie contradictoire s'oppose à la métaphysique ; une analyse interne de la pensée tôt ou tard la rejoint.

« Parmi les modernes, écrivait B. Croce, plus d'un déclare que la philosophie doit suivre la méthode abstracto-déductive des mathématiques, d'autres n'aperçoivent d'autre voie de salut que de s'en tenir rigoureusement à la méthode expéri-

¹ *Bulletin de la Société française de Philosophie*, p. 142, Paris, 1907

mentale ; et ils rêvent et vantent une philosophie qu'on puisse étudier dans les cabinets d'histoire naturelle et dans les cliniques, une métaphysique empirique, et ainsi de suite. Bien plus — et c'est la dernière mode, mode sinon nouvelle, du moins remise à neuf — on a maintenant l'habitude de recommander une philosophie individuelle et fantastique, qui se produirait comme l'art. Ainsi toutes les méthodes semblent bonnes pour la philosophie (depuis le compas et le bistouri jusqu'à la lyre !) excepté la méthode philosophique¹. » Le grand mérite de Hegel a été, si pas de créer, du moins de définir plus nettement les exigences d'une méthode simultanément philosophique et critique.

2^e Interprétation de la Dialectique

Mais autre chose est une méthode et son interprétation et ses conclusions. Nous disions qu'il existe une double interprétation du principe d'universelle intelligibilité qui domine la dialectique

D'après la première l'être serait intelligible d'une façon logique, par les seules déterminations intellectuelles, sans qu'on doive tenir compte de la finalité qui assortit l'affirmation du concept à l'existence et au réel. Subordonnée à ce principe, la dialectique est un procédé absurde, car elle ne relierait ses termes qu'en les niant et en les détruisant. Ils seraient contradictoires, absolument opposés et, puisque des termes contradictoires ne peuvent être à la fois vrais et faux, l'affirmation de l'antithèse abolirait la thèse et elles disparaîtraient l'une et l'autre dans la synthèse. Ni le fini ni l'infini n'auraient de réalité propre mais au terme de la philosophie seul subsisterait l'Esprit, identité formelle de l'activité logique. Ainsi la métaphysique, au lieu de conquérir progressivement le réel, serait une marche au néant, un entraînement systématique au nihilisme.

La seconde interprétation — qui est la nôtre — fait du principe d'intelligibilité non un principe analytique mais

¹ *Bulletin de la Société française de Philosophie*, p. 3.

synthétique et dynamique. L'être serait intelligible parce que, en vertu de la finalité, l'esprit serait capable d'une assimilation progressive du réel. Dans l'abstrait les concepts s'affrontent irréductibles, dans la réalité — et le réel se distingue du pur logique par son activité dynamique — ils s'allient et deviennent contraires. Le fini est contradictoire de l'infini, si on en fait un concept, mais, s'il est réel, s'il est doué d'un mouvement propre, il subsiste en lui-même par le mouvement qui le porte en dehors de lui-même, il s'oppose à l'infini tout en communiant virtuellement à lui. Cette fois la dialectique n'anéantirait plus les objets de pensée; elle harmoniserait et coordonnerait dans l'unité d'une subordination ontologique des êtres effectivement multiples et distincts.

Comment Hegel a-t-il interprété la dialectique et le principe d'intelligibilité qui la commande? On peut et doit dire, je crois, que son interprétation manque de netteté et de cohérence. Pour le prouver nous ne tirerons pas seulement argument du mot «*aufhebung*», qui est équivoque, et de nombreuses affirmations connexes, mais du rationalisme qui ne peut se justifier que dans l'hypothèse, rejetée d'ailleurs, d'une intelligibilité purement statique et formelle de l'être.

Hegel parle sans cesse de la vie, du dynamisme de l'esprit; or, il n'a pas compris que le panlogisme et le dynamisme sont des doctrines incompatibles. Si les déterminations intellectuelles constituent l'être à elles seules, l'être est ou figé ou contradictoire. Il ne peut être dynamique que par l'alliance du logique au réel, de l'intelligence, faculté du possible, à la volonté, faculté de l'existence. Les déterminations de l'intelligence ne sont objectives et absolues que parce qu'elles sont dynamiques, elles ne sont dynamiques que par la finalité qui les vivifie et donc grâce à la volonté.

Ainsi la dialectique hégélienne échouera non parce que son procédé lui-même est contradictoire, mais parce que Hegel, tout en l'adoptant, ne tiendra pas compte de son présupposé nécessaire. Si la pensée n'est absolue que par son mouvement et non par ses déterminations statiques, c'est

que le rationalisme est erroné. Hegel renonça au principe d'une intelligibilité analytique de l'être qui était propre aux ontologistes, hélas, au lieu d'abandonner simultanément le rationalisme, il y resta fidèle. Voilà l'origine ultime des contradictions de la dialectique. Il ne s'agit pas seulement de quelques expressions fautives qu'une exégèse bienveillante pourrait atténuer, mais d'une méprise autrement fondamentale et profonde.

II — IMMANENCE DE LA PENSÉE ET DE L'ÊTRE

De plus Hegel estime que le développement de la dialectique prouve l'immanence totale de l'être à l'esprit humain. Quand bien même il n'y aurait ni critique ni métaphysique sans dialectique, il n'en resterait pas moins que la médiation de l'être par l'esprit a des limites, limites infranchissables, au delà desquelles il y a du réel.

Aucune métaphysique ne peut agréer de postulat à moins de manquer à ses lois constitutionnelles. Le postulat de l'identité du logique et du réel est aussi arbitraire que le postulat empiriste de l'inconnaissable. A moins de présumer l'homogénéité qualitative des termes de la dialectique, — ce qui serait nier sa progression et en faire un mouvement immobile — on ne peut du fait que son premier stade, l'indéterminé, révèle le relativisme de l'affirmation, conclure dogmatiquement à l'identité de l'être et de la relation rationnelle. Appliquée correctement, la méthode de critique immanente doit exclure la doctrine d'immanence, car elle manifeste dans l'esprit un double dualisme qui le rend inadéquat au réel : le dualisme d'une extériorité irréductible à une intériorité, le dualisme d'une pensée discursive et de la pensée créatrice qui la conditionne et qui est son terme transcendant. Ne pas vouloir de ce double dualisme, c'est, sous prétexte de magnifier la raison, la détruire, c'est faire de la connaissance un néant de connaissance.

1^o *Extrapolation de la Nature*

Quand on reproche à Hegel de nier le dualisme inhérent

à toute pensée, les hégéliens groupent des citations du maître et s'en servent comme d'un faisceau vengeur. Hegel, à la différence de Fichte, prétend avoir sa philosophie de la nature ; il reconnaît la nécessité de l'expérience. Les faits ont quelque chose de brutal, d'indicible, ils frappent l'esprit « comme des balles de pistolet », ils sont autres que l'esprit. La nature, dit-il encore, est d'une richesse inépuisable et ses rondes folles ressemblent à celles des bacchantes. Il y a du contingent, de l'extériorité.

Ces citations et bien d'autres suffisent sans doute à prouver que l'idéalisme de Hegel veut être compréhensif et qu'il a l'ambition de faire la synthèse de tout le réel. Or, pour que cette ambition soit justifiée, il faudrait que les deux termes, le dedans et le dehors, soient non seulement présents à l'esprit, mais réductibles à la loi de l'esprit ; il faudrait que le dehors, opposé un instant au dedans, puisse dans la synthèse spirituelle qui les réconcilie, perdre son caractère d'altérité, sans pourtant rien perdre de sa réalité, il faudrait que, une fois donné, le fait devienne pleinement intelligible, qu'il soit assimilé et absorbé par l'esprit. Or la nature et l'esprit de l'homme s'opposent comme deux antithèses sans synthèse adéquate.

La nature est ce qui existe, l'actuel, les catégories de l'esprit n'atteignent que le possible. La pensée est nécessaire : elle a pour objet ce qui doit être ; les événements au contraire sont imprévisibles, discontinus, inassimilables dans leur concrétion. Hegel considère, doit considérer la nature comme un corollaire de la logique ; mais un corollaire de la logique reste logique. Toutes les possibilités de possibilité ne feront jamais une actualité. L'existence doit être donnée pour que la pensée soit objective, et elle ne peut l'être que dans l'intuition, dans l'opposition de la pensée à quelque chose qui n'est pas elle. Supprimez cette opposition, et la pensée se déroule dans l'irréel.

Non seulement la logique ne peut susciter le réel, l'être existant, mais de plus elle ne peut déterminer adéquatement la possibilité concrète d'aucun être. Le particulier n'est pas

un point de rencontre d'abstractions ; les lois de la philosophie le définissent vaguement ; elles sont des habits flottants qui ne sont pas faits sur mesure. Quel abîme rationnellement infranchissable entre la notion du devenir et l'éclosion d'une fleur, entre la notion de quantité et le profil dentelé des falaises ! Quelle relation intrinsèque y a-t-il entre la couleur d'une rose et son parfum ? Tout événement est une décision entre mille possibilités divergentes ; il faut l'agréer tel quel pour être objectif. Il est immédiat, absolument certain dans sa contingence. La médiation de l'esprit peut parfois révéler sa possibilité abstraite, mais elle ne peut jamais infirmer sa réalité actuelle et son extraposition. « Ab esse ad posse valet illatio » Toute explication théorique doit se conformer aux faits qui sont évidents, premiers. Quand elle les rejette parce qu'elle ne les comprend pas, elle cesse d'être objective et sérieuse. Alors que dire de la souveraineté absolue de l'esprit et de son activité créatrice ?

Hegel fait des efforts désespérés pour réduire la nature à l'esprit. Pour la séduire plus aisément, il la déclare sa fiancée. Pauvre fiancée ! Les épousailles seront consommées, quand elle sera absorbée, dépouillée de toute existence propre, privée de son inépuisable fécondité, quand le couple des contraires aura disparu dans l'identité stérile de la synthèse intellectuelle.

« L'universel, dit Hegel, réside au cœur le plus intime de la nature. Aussi quand nous la pensons, nous pénétrons en son centre le plus secret et nous nous sentons chez nous en elle¹ » Très bien, s'il s'agit seulement d'affirmer la corrélation de la nature et de l'esprit, mais la corrélation ou l'union de deux termes ne les rend pas identiques. Ils ne peuvent s'unir qu'à la condition d'être distincts. Or, cette distinction, Hegel semble vouloir l'abolir. Coûte que coûte les lois de la nature doivent être ramenées aux lois abstraites de la raison discursive.

De cette façon les sciences naturelles ne sont plus autonomes ; elles se transforment en une pseudo-philosophie,

1 HEGEL, *Werke*, VII, p. 22.

genre bâtard, où des « a priori » factices, qui ne sont pas constitutifs de la vie de l'esprit, régissent arbitrairement la nature. L'histoire n'est plus une étude concrète du singulier, elle est une épopée spirituelle, où les événements sont cloués, bon gré mal gré, dans les cadres logiques qui prétendent les spécifier. Certes l'esprit cherche à rendre la nature et l'histoire transparentes, mais les catégories de la raison ne les rendront jamais lucides.

« Hegel, disait Kierkegaard, est un professeur magnifique : il explique tout. » Rien n'est plus redoutable qu'une profession — et davantage encore une doctrine — qui ne tolère pas l'ignorance. Du coup il faut improviser des solutions et nier l'évidence quand elle est mystérieuse, du coup c'est la logomachie qui entre en action : la théorie importe plus que son objectivité ! Que Hegel ait succombé souvent au danger d'un savoir qui, en vertu de ses principes, devait être encyclopédique, ce n'est pas douteux. On ne pourrait lui en faire grief, si ses défaillances étaient accidentelles et ne découlaient pas du panlogisme. Mais c'est bien à cause de son rationalisme exclusiviste que Hegel, historien de génie, en vint, comme le disait B. Croce, « à rejeter comme inutiles les faits, la notion même de fait », c'est le panlogisme qui l'a empêché de comprendre que la science n'est pas une logique appliquée, mais qu'elle est autonome dans son ordre. En niant la distinction formelle de la connaissance sensible et intellectuelle, ne ramenait-il pas le savoir humain aux confusions d'antan qui, par leur défaut de distinction du savoir philosophique et scientifique, furent la cause de tant d'erreurs ? Le monisme du savoir, si exaltant qu'il paraisse, équivaut à une régression du savoir. Il est l'ennemi sournois de la science objective.

Kant ne s'était pas trompé, il faut discriminer le donné de son élément formel. Le donné qui s'oppose à l'esprit n'est pas néant, simple limite de l'être. Le néant ne pourrait faire obstacle à l'esprit, le monde extérieur lui fait obstacle, il est une limite réelle qui ne paralyse pas seulement l'esprit, mais qui le féconde.

Hegel, après avoir constaté que la nature est indicible, se console en disant que son extériorité qui est fictive provient de l'imperfection de la matière. Le renard se consolait aussi en déclarant les raisins trop verts ! L'imperfection de notre connaissance de la nature n'est pas due à la matière qui, pour autant qu'elle est, est concrètement et totalement intelligible. Elle est due à l'imperfection de notre esprit qui ne la domine pas. La nature a des activités autres que celle de la dialectique, d'autres richesses que les catégories logiques, voilà pourquoi elle se dérobe. Elle est inassimilable parce qu'elle n'est pas une idée confuse, une aurore de concept. A la différence d'une idée logique, elle est douée d'activité propre et d'existence, elle subsiste en dehors de l'esprit.

2^o *Transcendance de l'Absolu*

Une assimilation de l'objet réelle mais inadéquate, telle est la caractéristique de notre connaissance. Malgré les ingéniosités de l'Encyclopédie, les faits restent impénétrables dans leur individualité, pleins de surprises. La nature ne peut être concentrée dans des vitrines de musée et encore moins dans la tête d'un philosophe. Il y a l'autre, toujours l'autre, toujours des données qui s'imposent, des résultats dont on ne connaît et dont on ne connaîtra jamais les antécédents. A l'origine de la pensée il y a de l'opaque qui se dérobe ; au terme de la pensée il y a une intuition créatrice qu'on ne peut saisir que prophétiquement comme un « devoir être ». C'est entre ces deux termes extrêmes que la dialectique peut se développer. Lui assigner un champ d'évolution infini, lui permettre de médiatiser l'existence, que cette existence soit celle du concret sensible ou de Dieu, c'est détruire la dialectique et rendre la pensée absurde.

Hegel soutient que la pensée est adéquate à l'être, il se fait son champion héroïque. Cependant à y regarder de près, dans son système, elle est sacrifiée. A une abstraction, l'idée, il a immolé la nature qui ne peut exister en soi ; elle doit s'évanouir comme étape rationnelle, comme concept incomplet. A une abstraction, la notion, il immolera encore le fini et

l'infini qui, comme éléments de la rationalité, ne peuvent ni l'un ni l'autre avoir de subsistance. L'absolu sera l'esprit, c'est-à-dire la pensée-acte, une pensée sans sujet, irrédécible comme un fantôme.

a) *La Dialectique et la Rédemption chrétienne*

Avant d'aborder la philosophie de l'esprit, Hegel étudie les religions historiques. Étant réelles, elles doivent nécessairement être inférieures à la religion rationaliste, étant positives, elles doivent être triturées conformément au rite sacro-saint de la triade qui ne leur permettra de garder qu'un contenu formel. Le glissement de deux concepts l'un sur l'autre cela fait tout le contenu objectif d'une religion concrète. Le christianisme met entre les deux extrêmes de la dialectique, la matière et l'esprit, le fini et l'infini, une connexion nécessaire et corrélatrice, voilà pourquoi il est la religion parfaite ! Vraiment, le Christ serait-il le maître que nous vénérons, s'il n'avait réconcilié que des concepts ? Est-il une synthèse abstraite ou un être prodigieusement réel qui a réussi par son action et son amour, un amour qui ne se comprend pas, qui dérouté la raison, à réconcilier deux êtres qui étant réels s'opposaient dramatiquement ?

Jésus résout un drame, non un drame spéculatif mais un drame tragique. Il est la sérénité après l'angoisse, après le conflit insoluble, il est la paix après la guerre. La guerre à laquelle il mit fin n'est pas, comme la dialectique, une bataille pour rire entre de maigres concepts, qui ne se disputent sérieusement que dans la tête d'un homme chauve et qui se réconcilient infailliblement dans l'esprit, puisqu'ils ne sont que ses produits formels. Jésus vint, alors que les choses, l'homme et Dieu étaient ennemis. Les hommes sont des êtres concrets, vivants qui, par leur action irrationnelle, étaient ce qu'ils ne pouvaient être, c'est-à-dire mauvais, pécheurs, irréductiblement opposés à Dieu. Pour Hegel le péché n'est qu'une vérité inadéquante, alors qu'il est opposition active à l'adéquation, vouloir réel qui peut mettre en échec à jamais l'adéquation.

La dialectique n'a pas de limite ; rien ne peut l'entraver ; elle se joue des antinomies, car elles sont spéculatives. Rien ne freine un concept, qui, en se développant en dehors du réel, ne rencontre aucune résistance. Hegel n'a rien compris à la Rédemption parce que, tout en parlant constamment d'antithèse, de lutte et de guerre, il n'a pas eu la notion d'un conflit véritable. Sa philosophie qui n'est que logique est un épisode au royaume des fées devant lesquelles, à point nommé, toutes les portes s'ouvrent. Dans l'univers réel il y a des résistances invincibles, des drames qui écrasent, des oppositions irréductibles du fait à la loi, de ce qui est à ce qui doit être. Dans l'univers logique ce qui est est ce qui doit être ; tout est banal même le péché qui, comme moment nécessaire de l'esprit, se réconcilie automatiquement avec la vertu.

Un drame ontologique est impossible sans un dualisme de l'action et de la pensée, il implique une transcendance, autre chose que des concepts qui s'emboîtent comme par jeu l'un dans l'autre. Un drame implique de l'actuel, de l'existant, du voulu, des êtres qui subsistent par des limites existentielles. Ces limites sont abolies dans le rationalisme hégélien. On y parle à satiété de conflit et d'opposition ; mais l'opposant ne paraît nulle part, il n'est qu'une apparence d'opposant. La matière et l'esprit, le fini et l'infini, sont des êtres de raison dont la connexion est mécanique et nécessitante. L'esprit triomphe mais dans le vide ; il est souverain dans l'irréel, dans la négation de toute négativité de la pensée, c'est-à-dire de toute réalité

La belle religion chrétienne que la religion rationaliste ! Le pécheur n'a plus à se lamenter de son péché, il n'a plus à implorer Dieu comme une personne, maîtresse souveraine du pardon. Les angoisses du pécheur ont pour objet une méprise fictive. Qu'il sèche ses larmes, car son opposition à Dieu n'est pas réelle ! Le geste des mains jointes n'a plus qu'une valeur symbolique, car Dieu n'est pas une personne, il est un élément formel, il est la pensée, abstraite, de toutes les déterminations qu'on dit être des négations ; il est l'« ens ut sic » dont les scolastiques parlaient au début de la métaphysique à la grande

hilarité des écoliers qui se demandaient comment on pouvait parler avec tant de gravité d'une abstraction universelle qui était tout sans être rien

Cependant tout être religieux continuera — je pense — à considérer la rencontre de l'Âme et de Dieu comme un drame prodigieux qui a pour acteurs des êtres qui existent ailleurs et autrement que dans l'esprit. Sera-ce une nouvelle preuve de l'infériorité de la religion sur la philosophie ? L'Absolu philosophique, loi impersonnelle des concepts qui tournent mécaniquement en rond, est-il supérieur au Dieu transcendant des chrétiens ? Le rapport du fini et de l'infini est-il réversible ou au contraire le fini dépend-il de l'infini sans que l'infini en dépende de même ?

b) *Irréversibilité du rapport du fini à l'Infini*

Hegel prétend qu'en niant la réversibilité de l'infini et du fini, on fait de ces termes des substances, des « en-soi » im-pénétrables à la pensée et donc inconnaissables ; il estime de plus qu'affirmer la transcendance de Dieu, ce serait extra-poser l'être en dehors de l'esprit et briser le rythme de la dialectique qui, pour avoir une portée ontologique, doit être coextensive à l'être. Examinons ces difficultés

Hegel, quand il s'agit de la pensée, est obsédé par la mystique du cercle qui lui paraît être la figure authentique de l'absolu¹

1 Le cercle peut être le symbole de la pensée divine, la pensée de l'homme qui lui est assortie à une certaine immanence, puisqu'elle peut se réfléchir sur elle-même. C'est ainsi qu'on peut dire que Dieu se pense dans la pensée de l'homme, tout comme il se veut dans sa liberté, mais l'immanence de l'absolu dans la pensée humaine est conditionnée par sa transcendance, car c'est en sortant perpétuellement d'elle-même, par un mouvement qui est celui de la science et de la dialectique, que la pensée est objective et conquérante. « Le paroxysme de toute passion, écrivait Kierkegaard, est toujours de vouloir sa propre perte, et c'est également la suprême passion de l'intelligence que de rechercher le choc, nonobstant que ce choc d'une façon ou d'une autre mène à sa propre ruine. C'est là le paradoxe suprême de la pensée, que de découvrir quelque chose qu'elle-même ne peut penser » (*Œuvres philosophiques*, p. 100, Paris).

Supprimez l'altérité ou l'opposition dans la pensée ou dans l'action ! Elles s'effondrent. L'une et l'autre — il est vrai — tendent perpétuellement à se

Si l'esprit ne tournait pas en rond, il serait relatif et ce serait le scepticisme ; par son mouvement rotatoire, il transcende au contraire la critique, il est incontestablement objectif. A cette circulation rotatoire et immanente tous les termes concrets sont sacrifiés, sans qu'aucun d'eux soit privilégié : ils sont des moments transitifs, des phénomènes métémpiriques sans subsistance. Il existe pourtant des cercles de valeurs très différentes, et un homme obsédé par le Cercle est parfois inquiétant. Le promeneur, qui s'égare dans la forêt, tourne en cercle. Son point de départ est son point d'arrivée ; or personne ne songera pourtant à le considérer comme le promeneur absolu.

Je sais que la philosophie est chose trop grave pour tolérer la plaisanterie ; mais malgré moi le mouvement de la dialectique hégélienne me fait songer à un tournoiement sur place. Dans un mouvement progressif le point de départ doit être distinct du point d'arrivée. Pour progresser il faut que la dialectique aille de l'indétermination à la détermination, du multiple à l'un, de la vérité inadéquate à la vérité plénière. Or si le fini est infini et réciproquement, si toutes les déterminations de la pensée sont des négations, si l'affirmation d'un Dieu personnel n'est pas l'ultime détermination de l'esprit, qu'est-ce à dire sinon que l'assimilation du réel est contradictoire ? Du moment que l'infini est aussi incohérent que le fini, pourquoi l'esprit s'élève-t-il nécessairement de l'un à l'autre ? Pourquoi va-t-il de l'erreur à la vérité, de l'affirmation incomplète à l'affirmation adéquate, si Dieu qui est la vérité absolue, l'unité absolue, implique aussi du non-être, de la multiplicité ? Qu'il n'y ait pas de laideur à laquelle la beauté ne se trouve virtuellement présente, qu'il n'y ait pas d'erreur qui n'ait une âme de vérité, qu'il n'y ait pas de

refermer, elles communient à un esprit circulaire totalement déterminé et réalisé, mais elles s'en distinguent par des limites essentielles. Tout amour et toute théorie ne sont saturants et clos que parce qu'ils demeurent ouverts à de nouvelles déterminations et à des réalisations indéfinies. Si vraiment, comme Hegel le soutient, la pensée de l'homme est l'absolu, l'absolu est extrinsèque à lui-même.

réalité si infime qu'elle soit, qui n'appelle à son secours la totalité de l'être, cela on le comprend. Mais que cette relation doive être réversible, que la vérité implique l'erreur, l'unité la multiplicité, l'être le non-être, cela ne se peut que si on renonce à la notion intellectuelle de vérité et d'unité, et au principe d'identité ou d'intelligibilité dont on a antérieurement fait le ressort du processus logique.

Hegel réfute magistralement l'athéisme qui immobilise le fini en lui-même. Cependant, si l'athéisme rend le fini contradictoire en ne le mettant pas en corrélation intrinsèque avec l'infini, le panthéisme ne rend-il pas l'infini absurde en faisant de l'absolu du relatif, une vérité partielle et négative d'elle-même, un être médiatisé qui est et qui n'est pas, soumis au devenir? D'une part le principe de contradiction est considéré comme absolu, d'autre part on le nie; d'une part le fini est contraint de fuir en dehors de lui-même pour éviter le néant; d'ailleurs l'infini, affirmation terminale de la pensée est non moins inconsistant. Ainsi la pensée court follement à une vérité adéquate qui sera toujours inadéquate, elle est pareille aux ailes du moulin qui bruissent en fendant l'air sans jamais pouvoir se rattraper, sans coïncidence possible. Après s'être dégagée péniblement du fini, elle aborde l'infini pour découvrir qu'il est lui-même fini, elle est partie de l'être indéterminé et y revient après de longues pérégrinations inutiles¹.

Hegel affirme qu'il n'y a pas de pensée sans réversibilité des termes de la pensée. Qu'est-ce penser? C'est, dira-t-il,

1 Sans doute la philosophie hégélienne est dynamiste et synthétique, mais elle n'a pas le moyen de justifier son dynamisme et sa synthèse. Toute progression métaphysique suppose un terme d'absolue immanence et de perfection actualisée. Ce terme fait défaut dans le système hégélien et, par conséquent, le mouvement même de la pensée est compromis. Les termes de pensée sans aséité n'existent que par leur relativité. Or, la relation est une modalité de l'être et ne peut le constituer. Pas de relations sans termes réels. Si deux termes finis ne se distinguent que par leur relation, ils sont identiques. Comment la doctrine du relativisme intellectualiste qui logiquement présuppose l'universelle identité, pourrait-elle justifier la dialectique qui est et doit être progressive?

conditionner ou médiatiser un objet. Sans doute, mais tout attribut énonce une condition transcendante. Dans un jugement qui n'est pas tautologique, le prédicat se subordonne le sujet ; dans un raisonnement qui n'est pas circulaire, les conclusions prolongent les prémisses. Aucune proposition ni aucune preuve, qui a pour objet du qualitatif et non du quantitatif, n'est purement et simplement réversible ; car le conditionné implique le conditionnant sans que le conditionnant implique le conditionné.

Cette irréversibilité de la pensée, on la constate déjà dans notre appréciation des objets concrets de l'expérience : on ne dira pas que l'herbe est faite pour la vache tout comme la vache est faite pour l'herbe, ni que le chapeau est fait pour la tête de la même façon que la tête est faite pour le chapeau. La pensée n'est pas démocratique, elle ordonne, subordonne, ne tolère pas l'égalité.

A fortiori, quand il s'agit des idées de la raison qui procèdent de l'activité synthétique de l'esprit, de son intuition anticipative d'un terme adéquat de la pensée. Entre la matière et l'esprit, l'esprit et l'infini, il y a coordination et subordination. La matière ne peut subsister sans l'esprit, le fini sans l'infini, mais l'inverse n'est pas vrai ; car l'infini n'est pas seulement postulé comme la condition logique du fini, c'est-à-dire comme un concept complémentaire ; il est aussi postulé comme sa condition d'existence, c'est-à-dire comme un être qui doit exister en lui-même et qui doit subsister par lui-même.

Suscitées par un procédé purement logique comme des concepts, les différents termes de la dialectique ne peuvent avoir d'aséité, ce ne sont que des êtres de pensée qui finalement se ramènent à l'identité formelle de la raison. Mais la raison ne peut se posséder elle-même que par une faculté qui la tire hors d'elle-même, qui mette le possible en corrélation avec l'existence, l'inadéquat en possession virtuelle de l'adéquat, le concept en liaison avec le réel. Hegel, à cause de son intellectualisme exclusif, ne pouvait accorder de valeur ontologique à la volonté, faculté de l'être en tant qu'il est doué

d'action propre, de finalité et d'existence extraposée. Il analyse des concepts et ne tient pas compte de l'affirmation du concept ou du versant existentiel du jugement. Le concept de l'infini comme concept est fini, étant conditionné par le fini; comme terme de simple intelligence, faculté d'assimilation de l'être, il est négatif, relatif, puisqu'il est abstrait et indéterminé. Cependant la pensée qui, actée par son dynamisme, est existentielle ne va pas de l'abstrait relatif à l'abstrait Absolu Réelle dans son point de départ, le fini qui existe, elle est réelle aussi dans son terme, l'Infini qui Existe. Dieu est le terme absolu des déterminations de la pensée et de la finalité du vouloir. De ce fait il existe en soi; il est l'Être, c'est-à-dire à la fois la Vérité et la Valeur. Hegel n'a pas lié l'intelligence à la volonté, voilà pourquoi l'Infini lui paraît conditionné par le fini.

c) *La Relativité de l'Esprit absolu*

Dira-t-on que, si ni le fini ni l'infini ne sont absolus, d'après Hegel l'esprit, principe de leur synthèse, est absolu? Qu'est-ce que cet Esprit Absolu si on l'examine sans complaisance? n'est-il pas plus relatif, plus indéterminable encore que l'Absolu substance? « Il est, écrit Hamelin, au-dessus de la conscience car il le faut bien, semble-t-il, puisque la conscience est quelque chose de fini ou d'antithétique. Mais, dit-on, l'Esprit n'est pas pour cela moins concret, il l'est davantage au contraire. Entendons-nous. Comment l'« universel-concret » est-il concret? Il l'est en ce sens et en ce sens seul, qu'il nie toute la série des déterminations dont se compose le fini. Il n'est pas autre chose que la réalité éminente de l'École; l'être indéterminé de Malebranche, la substance de Spinoza et enfin, comme Hegel nous invite à le dire, l'abîme suprême du Panthéisme oriental. Peut-être même est-ce trop dire encore, ou du moins n'est-ce pas caractériser avec assez de rigueur, ne pas saisir dans sa véritable essence, le terme ultime auquel arrive réellement la dialectique hégélienne. Si le fini est toujours contradictoire en soi et par conséquent

s'évanouit pour faire place à autre chose, l'Esprit, cette négation de toutes les négations, doit lui-même disparaître, car nier le fini c'est encore être fini en quelque façon... Ainsi lorsqu'on prend l'hégélianisme au pied de la lettre, on trouve déjà très creux son « universel concret » et quand on tente de suivre jusqu'au bout l'esprit de la doctrine on découvre que ce prétendu terme n'est pas encore assez vide. Le nihilisme serait donc la conclusion du procès dialectique¹. »

Ainsi la prétention de rendre tout intelligible rend tout inintelligible. A l'Absolu le panthéiste immole toutes choses ; les êtres finis dont les limites sont factices, l'extraposition apparente, les déterminations négatives. Plus la pensée étreint le réel et plus elle le rend irréel. Le multiple n'existe pas, et, par conséquent, l'esprit doit considérer comme illusoires les données immédiates de la conscience ; il doit broyer le concret, le malaxer par la dialectique jusqu'à ce qu'il demeure abstrait. Pas de barrière infranchissable, pas de transcendance absolue d'un être à l'égard d'un autre être, du bien à l'égard du mal, de la vérité à l'égard de l'erreur. D'où l'universelle relativité de toutes les certitudes, de toutes les vertus, de toutes les réalités.

Mais ce n'est pas tout. On comprendrait encore cet holocauste de tout l'humain au divin, du fini à l'infini, du relatif à l'absolu, si par cette immolation tragique, l'esprit pouvait entrer en possession d'un Absolu Réel, d'un Absolu en compréhension. Or quel est l'Absolu du panthéiste ? « L'Absolu tel que le conçoit le panthéiste, écrit le P. Mersch, réunit en lui par identité tous les biens, donc, faut-il ajouter, toutes les oppositions et toutes les incompatibilités. Les biens finis s'excluent et, en quelque façon, se neutralisent. A les voir tous s'entasser, on ne peut arriver qu'à les faire s'entre-détruire. leur somme algébrique, leur unité tend vers zéro »

« Une fois les déterminations anéanties, il ne reste plus,

¹ O. HAMELIN, *Essai sur les Éléments principaux de la Représentation*, pp 37-38, Paris, 1925

comme contenu de l'idée d'absolu, qu'une masse informe dont on ne peut rien dire et qui n'est rien de déterminé; on ne dispose plus, pour comprendre l'Absolu, que d'une vague notion d'indéfini, la plus informe des idées, la plus triste des représentations. »

« Et si l'on veut, malgré tout, les yeux fermés croire à l'Un, et oublier le multiple, on se heurte toujours à d'inextricables difficultés. Il devient maintenant nécessaire de distinguer deux connaissances bien différentes : le mirage du multiple et la science de l'Un. Et voilà le monisme de l'être, reposant sur sa contradictoire le dualisme de la connaissance. Expulsée du domaine des choses, la multiplicité, indestructible, se transporte dans la zone de l'esprit. Elle y devient, dans l'acte même qui affirme le monisme, la négation de ce monisme, puisqu'elle ne permet pas d'affirmer que tout est un, sans sous-entendre que la connaissance est double. »

« A l'affirmation d'unité on avait sacrifié tout le reste. Pour maintenir bien haut cette valeur suprême, on avait traité d'illusions toutes les autres connaissances : l'univers tout entier s'était évanoui devant elle. Et voici qu'elle s'évanouit à son tour. L'effort tenté pour comprendre l'Absolu, ayant visé l'impossible, retombe¹. »

d) *La Finalité, condition d'une preuve de l'existence de Dieu*

Hegel faisait grief à Fichte d'avoir adopté un monisme unilatéral, n'englobant pas l'antithèse du moi et de la nature. A son tour il a sacrifié le réel au logique et n'a pas concilié dans une synthèse compréhensive l'antithèse de l'acte et de sa détermination. La Pensée est un des éléments constitutifs de l'être, elle n'est l'être, l'en-soi, l'absolu, que par sa relation intrinsèque à l'existence, au dynamisme volontaire.

Il reprochait à Kant d'opposer l'ordre logique à l'ordre ontologique. Mais nier la réalité de cette antithèse alors qu'elle conditionne le dynamisme de l'esprit et qu'elle imprime à

1. E. MERSCH, *L'Obéissance morale*, pp. 62-64, Paris, 1927

la dialectique son mouvement, c'était mettre la contradiction partout et dans l'être et dans la pensée ; c'était rendre insoluble le problème de la synthèse. Pour Hegel, comme pour Kant, le centre terminal de l'esprit reste un absolu logique au lieu d'être un Absolu ontologique, un absolu relatif et non un Absolu-Absolu. Aussi longtemps qu'on s'en tient au rationalisme, c'est-à-dire à un intellectualisme exclusif de la finalité, la dialectique manque d'un point de départ réel, le fini, et d'un terme réellement infini, Dieu.

En effet, en fonction d'une pensée sans finalité comment justifier les données immédiates de la conscience, comment accepter l'existence du fini, réalité extraposée ? Dira-t-on avec les mécanistes que l'intelligence l'objective parce qu'elle le subit ? mais une intelligence purement passive serait aveugle. Dira-t-on avec les idéalistes que l'intelligence objective le fini, parce qu'elle le suscite ? mais en vertu du seul déterminisme intellectuel le fini existerait comme relation de pensée et n'aurait aucune subsistance propre. Dira-t-on avec Kant que l'objet existe en vertu du double déterminisme de la matière et de l'esprit ? Ce ne serait pas encore résoudre le problème, car quand bien même l'être résulterait d'une infinité de déterminismes, il n'aurait encore de ce fait aucune immanence, ni aucune aséité.

J'ajoute que, quand bien même le fini, point de départ de la dialectique, serait acquis, une pensée purement logique ne pourrait en déduire l'existence de l'Être Absolu. En effet, on ne peut attribuer l'existence à Dieu que si son essence implique son existence et, corrélativement, que si l'existence est la suprême perfection de l'être. Or ce principe, que toute preuve de Dieu implique, est inacceptable dans l'hypothèse rationaliste. Puisque l'être est identique à la pensée, c'est son rapport à la pensée qui fait sa perfection, or, comme le disait Kant, l'existence n'ajoute aucune détermination à l'essence ou à la définition intellectuelle de Dieu, donc Dieu ne doit exister que comme Idée et non comme Être réel, subsistant en lui-même.

Si au contraire on renonce à cet intellectualisme sectaire

pour adopter franchement la doctrine de l'interdépendance intrinsèque de l'intelligence et du vouloir, c'est du réel au Réel que la dialectique chemine. Je dis qu'elle procède du réel. Car, en conjuguant la causalité formelle à la causalité finale, on peut expliquer l'affirmation objective du fini, la distinction et l'union que tout jugement affirme entre le moi et le non-moi. L'objet en effet est moi, puisque je le pense, il est non-moi, puisque je m'y porte. Il est possible, puisque je le pense ; il est réel, puisque je le veux. Il est un résultat, puisque je le construis ; il est aussi un principe, puisqu'il vivifie. Je suis son motif, puisque je le comprends, il est mon mobile, puisqu'il est ma fin.

J'ajoute que cette même doctrine permet de passer du réel au Réel. Que faut-il en effet pour que de l'idée de Dieu on puisse conclure à son existence ? Il faut que l'ordre logique ne soit pas extrinsèque à l'ordre ontologique ; que tout jugement, qu'il soit particulier ou universel, concret ou abstrait, soit orienté à l'existence. Or cette condition se trouve remplie dans l'hypothèse réaliste puisque, comme nous l'établirons encore plus nettement dans le chapitre suivant, toute affirmation est imprégnée de finalité et communie à un terme de Valeur absolue.

Si Dieu n'était le terme que de la pensée, sa transcendance serait inconcevable ; car la pensée est une faculté d'assimilation et par conséquent ne connaît son objet que dans la mesure où il est immanent et identique à la pensée. On ne peut connaître Dieu comme transcendant, c'est-à-dire comme supérieur à la pensée, que grâce au concours ontologique d'une faculté dynamique. Cette faculté, c'est la volonté qui, au delà de la pensée et dans la pensée, communique secrètement avec sa Fin Suprême, un Absolu Existentiel, ou en Acte. C'est la volonté qui force l'intelligence à progresser et à se dépasser, c'est elle qui l'exorcise de l'idolâtrie d'une pensée purement logique. Le Dieu rationaliste c'est le Dieu compris, le Dieu qui est le concept de l'homme ou la corrélation logique de ses concepts. Le Dieu des chrétiens est Celui qui est dans la pensée comme un au delà de la pensée, qui est « en soi »

plus qu'il n'est présent dans la raison. Le Dieu véritable est celui dont l'immanence prouve son absolue transcendance ; c'est le Dieu qui jamais ne sera conquis par une pensée artificiellement détachée de l'action, mais qui, s'il est possédé, se donnera par Amour aux intuitions anticipatives et prophétiques de l'amour

CHAPITRE TROISIÈME

RELATION DE LA PENSÉE A L'ACTION

A. — LE PROBLÈME

Nous l'avons vu, le rationalisme qui prétend déduire la connaissance d'une activité déterminante de l'esprit, soit que, avec Kant, il en dérive la forme de la connaissance, soit que, avec Hegel, il en dérive et la matière et la forme de la connaissance, ne peut construire qu'une science relative du logique et non du réel. Dix mille rencontres de nécessités ne font pas un être concret, doué d'existence. Pour qu'une chose ou que l'Absolu existe, il ne suffit pas qu'ils aient une essence ou qu'ils soient des relations de pensée, il faut qu'ils soient concrets, doués d'action propre et d'initiative spontanée.

Objet d'intellection, l'être est non moins sujet de l'action. Seule lui est assortie une pensée qui agit selon une fin, qui ne tient pas seulement compte du « terminus a quo » qui la détermine ; mais aussi du « terminus ad quem » qui la vivifie, qui récapitule non seulement ce qui est, mais aussi ce qui doit être.

Or, si l'affirmation est inséparable du mouvement spontané qui l'engendre, si l'objectivité du savoir ne peut se vérifier que synthétiquement par la finalité, si l'être n'est pas seulement un objet déterminé mais anticipé, qui résulte d'une attente et d'une orientation, la science théorique ne peut s'isoler de l'action morale, l'union à Dieu suppose une auto-génération, une procession subjective.

L'Absolu est bonté non moins que vérité, il n'est pas seulement spectacle, il est acteur du spectacle. Pour le posséder

il faudra donc l'accueillir activement ; il faudra simultanément modeler notre pensée sur sa pensée et notre amour sur son amour, si bien que le « Miserere mei Deus » et le « De Profundis ad te clamavi », l'appel de la misère humaine à un Absolu de Valeur et de Perfection sera le complément indispensable d'une dialectique spéculative. Dans l'odyssée religieuse la volonté et l'action morale joueront un rôle aussi essentiel que la pensée et la métaphysique. L'union à Dieu, conditionnée par la liberté, deviendra dramatique. Suspendue à des décisions contingentes, elle pourra être défaire et réparée, contrariée et magnifiée, elle dépendra du oui et du non de la personne.

B — LE DÉTERMINISME

Cependant, avant de fixer les étapes de cette odyssée spirituelle, avant de prouver la valeur inconditionnée de l'action morale — et j'entends ici l'action au sens strict, l'action à laquelle ne supplée pas la pensée de l'action — il nous faut examiner loyalement la doctrine déterministe d'après laquelle l'acte moral est nécessaire, soit comme phénomène infra-intellectuel, soit comme épiphénomène de la sensation. On distingue, en effet, deux déterminismes d'inspiration diamétralement différente : le déterminisme idéaliste et le mécanisme matérialiste. Nous en ferons successivement l'exposé

I. — LE DÉTERMINISME IDÉALISTE

1^o *Primauté absolue de la Pensée*

Pour l'idéaliste la pensée est première en tout ordre, elle est sa règle, son principe et sa fin ; elle s'engendre elle-même, par elle-même, sans aucun concours extrinsèque, elle produit tout, elle est « ens a se », c'est-à-dire inténorité absolue, primitivité absolue, totalité absolue, comme le pensait Spinoza. Elle est non seulement une des relations ontologiques, — ce serait laisser supposer que, dans l'être, il y a autre chose qu'elle et ses modes dérivés — elle est tout l'être. Sans aucune

médiation, sans principe interposé, l'être s'identifie à la pensée et la pensée à l'être. L'unique critère de la vérité, c'est la pensée. Elle étreint le réel, chaque fois qu'elle est elle-même, chaque fois qu'elle se suffit à elle-même. A elle seule, elle constitue le système absolu. Là où elle s'évanouit, on touche aux rives du néant. L'univers est donc une série de relations intellectuelles qui découlent inexorablement de ce que certains, qui avec Spinoza procèdent analytiquement d'une définition, nomment la substance absolue ; de ce que d'autres, qui avec Hegel procèdent par induction dynamique, appellent l'Universel-Concret.

De toutes façons il n'y a qu'un moyen d'atteindre l'Absolu, c'est la logique. Ce qui doit sauver le monde c'est l'analyse intellectuelle ; la déduction et la dialectique fournissent les mots de passe du Paradis. Les médocastres, amis de Molière, croyaient que nommer une maladie c'était la guérir ; les rationalistes ont non moins de confiance dans le savoir. Il faut trouver la formule conquérante qui assujettisse l'Absolu au mécanisme de l'intellect et, cette formule trouvée, le problème religieux est tranché.

2^o Relativité de la Volonté, de l'Action, du Sentiment de Valeur

Qu'on ne parle donc pas d'une philosophie de l'action, car le mot est équivoque : il y a l'action nécessitante de la raison qui est objective et divine, il y a l'action de la volonté qui, sans être déterminée, est vivifiée par sa fin, celle-ci est subjective et relative.

L'intelligence est une faculté de l'absolu parce que, sans aucune intervention de la volonté, elle peut déduire les lois de l'être. Elle doit être absolue à elle seule, car, si la liberté conditionnait la vérité, la vérité serait contingente. Penser, c'est toujours rendre un objet nécessaire, et sans nécessité il n'y a pas de certitude. Introduire de la contingence dans la pensée, ce serait transformer le monde en chaos.

La volonté doit se subordonner à l'intelligence parce qu'en dehors des cadres que lui fournit la raison, elle est indéter-

minée et indéterminable¹; parce que vouloir c'est toujours se porter vers ce qu'on n'est pas et que, par conséquent, toute volition implique une inadéquation à l'être. « *Potentia dicitur ad actum.* » La volonté est ordonnée à l'intelligence comme la puissance l'est à l'acte qui l'accomplit et qui est sa perfection, sa fin. Il ne peut y avoir une faculté de l'être, libre de vouloir et de ne pas vouloir².

Objectera-t-on que la volonté a plus d'extension que l'intelligence, que l'une a pour terme le fini, l'autre l'Infini et que, par conséquent, l'une ne peut procéder de l'autre? Mais l'infinité du vouloir est trompeuse, car son objet est indéfini comme celui des sens; s'il est infini, c'est que l'intelligence le lui propose³. L'extension infinie de la volonté provient de l'universalité de l'idée et de son essence.

Dira-t-on avec Descartes que le jugement dépend de la volonté, puisque l'homme a le pouvoir de suspendre son jugement? Mais il n'est possible de suspendre le jugement que pour autant que la perception est inadéquate et, par conséquent, la suspension du jugement provient non de la libre volonté, mais de la nature même de la perception⁴.

L'activité de l'être n'est donc pas double, tantôt formelle et nécessitante, tantôt finale et libre; l'être est un et son principe d'unité est la pensée. La volonté n'est que l'activité intellectuelle, c'est le pouvoir d'affirmer et de nier⁵. Et le jugement ontologique n'est pas tantôt un jugement de valeur et tantôt un jugement spéculatif; il n'est pas tantôt la tra-

1 « Les modes de la pensée comme l'amour, le désir ou toute autre affection de l'âme, ne sont pas donnés sans que, dans le même individu, l'idée ne soit donnée de la chose aimée, désirée, etc. Mais l'idée peut être donnée sans qu'aucun autre mode de pensée soit donné » Survant cette proposition de Spinoza, seul, dans l'âme humaine, l'acte intellectuel, l'idée, existe d'une façon indépendante, capable de se suffire à soi-même, il précède tout ce qui ressortit à l'ordre du sentiment ou de la volonté, qui le suppose, qui dans une certaine mesure au moins en est issu » (L. BRUNSCHVICG, *L'Idéalisme contemporain*, p. 43, Paris, 1921)

2 SPINOZA, *Eth*, II, 58

3 *Ib*, II, 59, Scholium

4 *Eth*, II, 59, Scholium

5 *Eth*, II, 48.

duction du contenu formel de l'idée, tantôt la projection de la finalité volontaire. Les jugements de valeur ou de finalité sont relatifs, ils correspondent à des idées imparfaites qui deviennent adéquates lorsqu'elles sont rationnelles. La volonté et l'intelligence sont comme facultés de l'être des facultés identiques¹.

Aussi la morale ne se distingue pas de la métaphysique. Elle ne pourrait s'en distinguer que si son objet formel était différent; or l'être vrai est identique à l'être bon, les conditions de la volonté sont identiques à celles de la pensée. Par conséquent la loi morale est déterminante à l'égal de la loi métaphysique. La morale comme science ontologique n'a pas pour objet la poursuite de fins; car la finalité est une idée confuse², une activité détachée de son principe déterminant, une conclusion qui, séparée des prémisses, oublie qu'elle est conclusion et se croit contingente. La morale a pour but de relier le vouloir et ses activités à l'idée nécessaire dont ils sont des résultats. Ils ont pour principe l'intelligence, ils ont pour terme l'intelligibilité. « Quidquid ex ratione conatur nihil aliud est quam intelligere, nec Mens, quatenus Ratione utitur, aliud sibi utile esse iudicat, nisi id, quod ad intelligendum conducit³ » « Je veux, disait Spinoza, traiter de Dieu, des actions et des penchants des hommes, comme s'il s'agissait de lignes, de surfaces et de solides⁴ » Tout doit donc être ramené à l'esprit et à un esprit géométrique sans tendance ni désir, si ce n'est le désir de savoir. Aussi ne laissera-t-on aucune initiative à la volonté. « Dans le domaine de la pratique, écrit M. Brunschvicg, l'idéalisme se sent sur son propre terrain : l'acte en tant qu'acte, la volonté en tant que faculté purement pratique, ne saurait être l'origine d'une catégorie nouvelle, car l'intelligence est le lieu des catégories, ni changer la portée d'une catégorie déterminée, suppléer à une démonstration défectueuse, car dispenser la vérité d'être

1 *Eth*, II, 49

2 *Eth*, I, Appendix.

3. *Eth*, IV, 26.

4 *Eth*, III, Préambule

vérifiée, c'est la dispenser d'être, c'est la nier quand on croit l'affirmer. Sans doute l'action a ses exigences qui se traduisent, suivant l'expression kantienne, par des postulats ; mais des postulats sont des propositions qui ont la prétention d'être vraies, la notion de postulats pratiques, prise à la lettre, est aussi contradictoire que celle de perception extérieure. Ce qu'il faut rechercher, ce sont les postulats théoriques de l'action, et une telle recherche, loin de nous détacher de l'idéalisme, nous ramène à la méthode que l'idéalisme applique aux problèmes de la théorie pure¹. »

On en conclut que le problème de l'union à l'absolu est un problème intellectuel et non moral. Il existe une dialectique de la pensée et non une dialectique de la volonté ; il existe une métaphysique spéculative, mais la morale qui aurait un contenu propre serait relative. Elle serait une science d'approximation en ce sens que, par la libération des vains désirs, le philosophe peut se disposer à pénétrer dans le temple de la pensée pure ; elle serait une science annexe en ce sens que la métaphysique spéculative suscite des désirs et des résolutions dont l'exécution relève de la volonté. Les désirs et les tendances sont des résultats et non des principes ; ils ne se déterminent pas en fonction d'une fin, mais ils sont déterminés par l'idée ; par conséquent, comme épiphénomènes de la pensée, ils sont relatifs.

On se souvient du mépris de Hegel pour le sentiment religieux « Non ridere, non lugere, neque detestari sed intelligere » était la devise de Spinoza. La raison doit être impassible ; elle ne peut se laisser émouvoir par la joie et par les larmes, car tout sentiment même de valeur est une perception individuelle et relative. Les sentiments sont des signes d'impuissance de l'esprit : la crainte et le désespoir et le remords parce qu'ils connotent la faiblesse de l'âme ; la joie et la sécurité parce qu'elles sont corrélatives à la crainte et à l'espérance². La pitié est mauvaise de soi et inutile, car celui qui

1 L. BRUNSCHVIG, *L'Idéalisme contemporain*, pp 180-181, Paris, 1921.

2. *Eth.*, IV, 47

vit selon la raison et qui par elle perçoit la nécessité de tout ce qui est, se réjouit de toutes choses¹. L'humilité est une illusion, car pour autant que l'humble contemple son impuissance, il se connaît et connaît donc sa puissance². Le sentiment de pénitence n'est pas une vertu : celui qui regrette son action se rend doublement malheureux et impuissant. Il n'y a qu'une vertu, celle qui découle de la contemplation intellectuelle de la nécessité de toutes choses ; cette vertu est celle de l'acquiescement et de la sérénité. Tout événement, par le seul fait qu'il est, est nécessaire et bon ; le mal n'est qu'une impression illusoire, une vue inadéquate de l'être.

3° *Négation de la Liberté de Choix*

Or, si le sentiment n'est moral que dans la mesure où il est ainsi absorbé par le déterminisme, la liberté d'indétermination n'existe pas et ne peut exister. Quand le rationaliste exalte la liberté de l'esprit, il entend bien exalter sa nécessité absolue ; l'esprit est libre parce qu'il s'engendre lui-même par lui-même ; il est libre parce que son activité est immanente et exclut toute finalité transcendante ; d'un mot il est libre de toute coaction extérieure ou intérieure mais non d'une liberté de choix. Comment en serait-il autrement alors que la volonté, comme faculté de l'être, est identique à l'intelligence et que comme sentiment, en tant qu'elle désire (*cupiditas*), elle n'est qu'une pensée confuse, liée intrinsèquement à l'idée adéquate et nécessitante qui l'accomplit.

Une liaison contingente entre deux phénomènes ou deux êtres est ou bien totalement contingente, et, dans ce cas, elle est impensable et contradictoire. Ou bien cette liaison contingente s'appuie sur une connexion nécessaire et dans ce cas la contingence se résout, en dernière analyse, en nécessité. L'homme se croit libre de choisir, d'affirmer ou de nier, mais ce sentiment de liberté est dû à son inconscience. Il sait qu'il désire, et, comme dans un songe, il n'entrevoit pas

1 *Eth*, IV, 50

2 *Eth*, IV, 53

les motifs de ses désirs¹. Dans cet état d'ignorance et d'indétermination, il renverse l'ordre des causes efficientes et les invertit en causes finales ; il substitue à l'ordre géométrique de la pensée l'illusion de la spontanéité. Cette illusion, les mathématiques en délivrent, car elles montrent que ce n'est pas par la recherche des fins, mais par l'étude des propriétés et des essences des figures que se constitue le vrai savoir. On n'est vraiment certain, on ne possède l'être que lorsque le doute est impossible et que l'objet s'impose de toute nécessité. Introduire le contingent ou un rapport irrationnel, ne fût-ce qu'en un point de l'univers, c'est le rendre inintelligible, c'est limiter le connu par de l'inconnaissable.

Hegel parle non moins que Spinoza de liberté ; et, non moins que lui, il la définit par sa nécessité intrinsèque. Ses disciples, les idéalistes modernes, restent fidèles à cette théorie fondamentale. Bradley, qui sur tant de points importants a révisé l'hégélianisme, qui a corrigé la doctrine idéaliste du jugement, dont il fait une synthèse du « that » et du « what », de l'existence individuelle et du contenu qualifié, qui par suite établira la transcendance de l'Absolu relativement à la pensée de l'homme, considère pourtant la notion du libre arbitre comme une notion contradictoire. Il admettra que l'homme peut et doit se déterminer lui-même et qu'il n'est pas un résultat étant universel par sa pensée, comment pourrait-il être rivé à un désir particulier ? Mais pas de liberté d'indétermination, car une tendance, que son objet ne détermine pas, ne peut passer à l'acte. Une action contingente serait une action sans motif. Comment une pareille action serait-elle morale ?

Les partisans de la liberté d'indifférence estiment que sans elle il n'y a plus de responsabilité ; or, comment serait-on responsable d'une action accomplie au hasard ? Celui qui agit sans raison n'est-il pas infra-moral, inconscient et idiot ? « L'action de l'homme, disait M. Brunschvicg, détachée des

¹ *Eth*, I, Appendix, II, 35, Scholium

² F. H. BRADLEY, *Ethical Studies*, pp. 11-12, Oxford, 1927.

antécédents qui pouvaient la qualifier, des motifs et des intentions qui lui apportaient sa signification d'acte volontaire, « déracinée », devient une réalité brutale, sans rapport aucun avec notre expérience morale¹ »

Faut-il pour être moral agir sans raison et est-on d'autant plus libre qu'on a moins de raisons d'agir ? Un acte humain n'a-t-il de valeur que dans la mesure où il est contingent, incertain, hésitant ? Doctrine consolante, certes, pour les médiocres qui ne font le bien qu'après avoir songé à faire le mal, dont la conscience est divisée et dont l'honnêteté serait d'autant plus réelle qu'elle serait plus équivoque ! Pourtant celui qui n'a jamais songé à voler est-il moins honorable que le pick-pocket, hanté par le désir de vider des poches ? Celui qui obéit à la loi en rechignant est-il plus religieux que le saint rivé à l'amour de Dieu ?

On dit que sans liberté de choix il n'y a pas d'acte moral, c'est le contraire qu'il faudrait dire. Plus on hésite à faire le bien, moins on est bon ; moins on est souverainement déterminé par l'idée de bien et moins on est moral. La liberté d'indifférence est une liberté infra-morale, qui caractérise une volonté imparfaite et encore inconsciente. La liberté rationnelle, par laquelle la volonté adhère nécessairement au devoir que l'intelligence lui propose, est la vraie liberté.

A moins de dire qu'une faculté est d'autant plus parfaite qu'elle est plus indéterminée, que l'homme est d'autant meilleur que son rapport au bien est accidentel, d'autant plus uni à Dieu qu'il a envie de l'offenser, bref, si l'on affirme que l'être est bon, moral et religieux dans la mesure où son rapport à la perfection, au bien, à Dieu, est infrangible, ne faut-il pas reconnaître que la liberté de choix, loin de caractériser l'acte moral, en marque plutôt la défaillance ?

A la condition posée de savoir si la morale est conditionnée par l'existence du libre arbitre, « la conscience, consultée sans parti pris métaphysique ni scientifique, répond : 1^o un acte paraît d'autant plus libre, qu'il paraît plus déterminé, c'est-

1. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, pp 97-98, 1903

à-dire qu'on a davantage conscience des motifs qui le déterminent ; 2^o la responsabilité, en général, et en particulier la responsabilité morale, est relative à cette liberté là, et non à une liberté d'indifférence qui impliquerait si peu que ce soit l'indéterminisme. Ainsi la liberté morale, non seulement ne fait pas échec au déterminisme, mais ne se conçoit que dans le déterminisme¹. »

II. — LE MÉCANISME MATÉRIALISTE

L'idéalisme rejette la possibilité d'alternatives réelles à cause de la haute idée qu'il se fait de l'esprit de l'homme : l'esprit est absolu et par conséquent son unité est nécessaire. Le mécanisme au contraire nie la liberté de choix, parce qu'il subordonne l'esprit à la nature dont il devient un phénomène sans subsistance. L'homme, comme l'univers dont il est une parcelle, est régenté par des lois physiques, fatales, qui lui tracent une voie unique dont il ne peut s'écarter.

« Les découvertes de la Renaissance, note M. Bergson, celles de Kepler et de Galilée en particulier, avaient révélé la possibilité de ramener les problèmes astronomiques et physiques à des problèmes mécaniques. De là l'idée que la totalité de l'univers matériel, inorganisé, pourrait bien être une immense machine, soumise à des lois mathématiques. Dès lors les corps vivants, en général, le corps de l'homme en particulier, devaient s'engrener dans la machine comme autant de rouages dans un mécanisme d'horlogerie ; aucun de nous ne pouvait rien faire qui ne fût déterminé par avance, calculable mathématiquement. Et, par conséquent, l'âme humaine devenait incapable de créer ; il fallait, si elle existait, que ses états successifs se bornassent à traduire en langage de pensée et de sentiment les mêmes choses que son corps exprimait en étendue et en mouvement². »

Il nous serait impossible dans cet ouvrage, qui doit se res-

¹ COUTURAT, *La Notion de la Liberté morale*, Bulletin de la Société française de Philosophie, pp 115-116, 1903

² H. BERGSON, *Le Matérialisme actuel*, Paris, 1913

treindre, de décrire les différentes étapes du mécanisme. Plus la science étend son emprise à l'universalité des phénomènes, plus elle arrive à traduire le qualitatif en quantitatif et plus aussi la théorie mécaniste paraîtra vérifiée. « Nous croyons que tout est déterminé nécessairement, écrivait Boutroux, parce que nous croyons que tout en réalité est mathématique¹ »

La caractéristique de la pensée mathématique est la nécessité ; il lui faut des identités, du nécessaire. Les lois de la nature seront façonnées à son image ; elles seront fatales et immuables. Les mathématiques ont pour objet la quantité homogène. Les êtres réels seront donc conçus comme des produits d'éléments simples qu'il est possible de décomposer et de réduire, comme des chiffres, à la somme de leurs composants.

Dans l'hypothèse idéaliste, l'esprit se créait, il était l'auteur de son acte. Dans l'hypothèse mécaniste, au contraire, il y aura des actions mais pas d'acteurs. L'homme devient un coefficient de forces aveugles dont il n'a ni la conscience ni le contrôle, il n'est plus un sujet, mais un produit.

L'objet de la science expérimentale est universel. Elle porte sur les phénomènes subjectifs de la pensée et du vouloir aussi bien que sur les évolutions des astres. Tout phénomène qu'il soit matériel ou spirituel s'insère dans l'espace et le temps ; sa relation avec ses antécédents est scientifiquement déterminable, quantitativement mesurable. L'homme pareil aux choses est donc un résultat ; il est un souverain emprisonné dans son soi-disant empire ; il est lié, strictement déterminé par la matière dont il s'imagine sottement être le prince. La Renaissance et le xviii^e siècle, époques d'humanisme ardent et naïf, avaient célébré la royauté de l'homme ; ils se représentaient la nature tendrement agenouillée à ses pieds, comme des anges devant le tabernacle. Tout cela est parfaitement sot. La vision objective et courageuse de la vie doit délivrer l'homme de cet anthropomorphisme puéril ;

1 E. BOUTROUX, *De l'Idée de Loi Naturelle*, p. 136, Paris, 1895

il doit se résigner à n'être qu'un feuillet insignifiant du grand livre, à disparaître comme l'humus de la forêt. La nature, grande déesse, chemine dans le sentier sans souci des fourmis qu'elle écrase.

Si l'homme n'était pas déterminé, la science cesserait d'être absolue ; on ne pourrait donc connaître et dominer le cosmos. L'extension de la méthode mathématique à tous les domaines est la raison profonde du progrès de la civilisation. C'est en mesurant les phénomènes, c'est-à-dire en les considérant comme réductibles à de l'homogène, qu'on a pu pénétrer leur secret ; c'est en se soumettant au déterminisme des lois de la nature que l'homme peut régenter la nature, si pas en roi du moins en prince-consort. Toutes les tirades sur la liberté et la royauté de l'homme ne l'ont jamais préservé d'un rhume ; elles lui ont rendu plus difficile le support de ses maux. Qu'il se sache vinculé, qu'il prenne conscience de ses liens ! Et par la science de ce qui le détermine, il pourra améliorer son sort.

III — LES CONSÉQUENCES DU DÉTERMINISME

Spinoza, après avoir prouvé le déterminisme d'après lequel « omnia ab aeterno Dei decreto eadem necessitate sequuntur, ac ex essentia trianguli sequitur, quod tres eius anguli sunt aequales duobus rectis », célébrait les conséquences de sa théorie. Elle devait mettre fin aux querelles sociales ; elle devait mettre un terme aux passions qui troublent, à l'amour propre dévot qui sert Dieu pour s'en servir et qui l'importune de ses demandes ; elle devait surtout donner un essor nouveau à la pensée religieuse, puisque le terme de la félicité humaine était la connaissance de Dieu¹.

Il n'a pas été bon prophète. Quand à la fin du XVIII^e siècle sa doctrine prendra de l'ascendant, dans l'empyrée de la pensée pure monteront quelques fusées qui retomberont en cendres dans le vide. En quelques années le culte de l'esprit

1 *Eth*, II, Scholium

absolu aura épuisé ses ressources ; il disparaîtra et, moins que jamais, on aura le culte de l'absolu et le désir de connaître Dieu.

Dieu avait été exalté parce qu'il procédait « *more geometrico* » On supprima Dieu et on garda la religion des chiffres, culte fermé au profane, où quelques mandarins s'enivrent orgueilleusement des plus hautes abstractions. Ces abstractions, par leur contenu, sont les plus pauvres qui soient. Jamais personne ne vivra de chiffres. N'importe ! l'esprit de l'homme s'y sent adéquat : ils sont donc absolus et divins ! Mais le culte du chiffre ne convient qu'à une élite ; à l'usage des autres naquit la religion de la machine. Ce fut l'âge sublime de l'industrialisme sans âme, de la culture matérielle à outrance et de la violence « *more geometrico* » dont les disciples de Hegel devinrent les instituteurs patentés.

Quant à Dieu jamais on ne s'en désintéressa autant. Pourquoi le chercher ? n'était-ce pas à lui de s'imposer ? Quand il frappait à la porte du cœur, on ne consentait à lui ouvrir qu'à la condition qu'il déclînât ses titres et justifîât sa démarche non par son amour, mais « *more geometrico* » par des syllogismes. L'amour pourtant est-il encore l'amour quand il est une conclusion nécessaire de prémisses ? un amour discret, effacé, gratuit, ne peut-il être un absolu d'amour ?

Pourquoi faire preuve d'initiative, puisque l'initiative n'existait pas ? Pourquoi s'inquiéter, alors que Dieu est responsable et que l'homme ne l'est pas ? L'incrédulité n'est plus un état tragique, puisqu'on pense nécessairement ce qu'on doit penser et que ce qui est est ce qui doit être. « Étrange doctrine, disait Boutroux, selon laquelle le changement de vie, l'amélioration ou la perversion, le repentir, les victoires sur soi-même, les luttes entre le bien et le mal ne seraient que des péripéties nécessaires d'un drame où le dénouement est marqué d'avance¹ ! » Comment une pareille doctrine eût-elle pu promouvoir la connaissance de Dieu,

1. Cité par L. BRUNSCHVICG, *Le Progrès de la Conscience*, p. 646, Paris, 1927

alors qu'elle tarissait le désir de sa recherche, alors qu'elle détachait le problème de la vérité du problème moral de la conscience ?

Spinoza, en prédicateur du déterminisme, annonçait une ère de paix, d'acquiescement et de démocratie. Le cri de haine du surhomme lui répondra à la fin du XIX^e siècle, cri de haine contre Dieu qui est la nécessité qui broie, cri de haine contre les esclaves. L'homme est une personne, l'homme est un vivant ! Un acte personnel et libre ne vaut-il pas plus que toutes les nécessités impersonnelles, que toutes les équations mathématiques auxquelles des théoriciens avaient prétendu asservir des êtres doués d'existence et d'initiative ? Mais, avant de parler de cette explosion anarchiste de la vie qui se moquera de la loi, précisément parce qu'elle est une loi, de l'abstraction parce qu'elle est abstraite, nous devons faire l'analyse critique du rationalisme déterministe.

C — DES LACUNES DU DÉTERMINISME

I — CRITIQUE DU MÉCANISME

Le mécanisme prétend dériver les phénomènes de conscience, qu'ils soient perceptifs ou affectifs, d'un déterminisme extrinsèque, or les états cognitifs pas plus que les états affectifs ne peuvent être passifs.

1^o *Caractère immanent et actif de la Pensée*

Le caractère fondamental de la connaissance est l'opposition du sujet et de l'objet. D'où vient cette opposition si aux activités du dehors ne répondent pas des activités du dedans ? Comment l'esprit peut-il se percevoir comme sujet s'il n'est qu'un résultat, s'il n'existe nullement par soi ? L'affirmation objective suppose l'insertion du donné dans une faculté qui se détermine et dont l'activité fait contraste avec celle de l'objet, sinon, il n'y a ni donné ni représentation.

Comment dans l'hypothèse mécaniste expliquer la conscience du moi, cette conscience privilégiée qui connote toute

connaissance ? Si le moi est un produit, il est identique à l'univers sans être identique à lui-même « Dans ce cas, comme le disait Plotin, nous ne sommes plus nous ; il n'y a plus d'action qui soit nôtre, ce n'est plus nous qui raisonnons : c'est un autre principe qui raisonne, qui veut, qui agit en nous¹. »

Dira-t-on que la conscience s'explique par la représentation, par la coïncidence empirique du moi et de la pensée ? Mais la conscience psychique est discontinue, tandis que la conscience ontologique ramène à l'unité une pluralité d'états discontinus ; la conscience psychique est abstraite, inadéquate. L'homme connaît mieux un triangle qu'il ne connaît son propre être, pourquoi se distingue-t-il d'un triangle, tandis qu'il prétend coïncider avec lui-même ? Si le moi n'était qu'une collection de représentations impersonnelles, il ne pourrait se connaître. En fait il s'oppose à ce qu'il est, à ce qu'il fait, à sa représentation. Il n'est donc pas un acte mais un sujet d'activité, il n'est pas un objet parmi d'autres objets mais un principe immanent d'objectivité. Une pensée, fût-elle divine, qui serait dépourvue de spontanéité, serait vouée à l'inconscience absolue, plus aveugle que l'arbre qui pousse et que la brute sans intelligence, qui par ses tendances instinctives perçoit sourdement du moins son enveloppement physique, qui, par son action et ses appétits, appréhende vaguement sa propre présence et la présence du monde.

On a dit que l'impersonnalité caractérise la connaissance. Elle est la caractéristique de la connaissance humaine qui est déficiente. Mais plus la pensée est personnelle, active, immanente, subjective, plus aussi elle est adéquate, parfaite et objective. L'oublier ce serait dire que la connaissance est absolue parce qu'elle est inexistentielle.

2^o Distinction du Désir et de la Représentation, de l'Amour et de la Pensée

Le mécaniste explique la perception par une action d'un dehors sur un dedans. Ce transfert physique de l'objet dans

¹ *Ennéad*, III, I, 4.

un sujet qui n'a rien de subjectif est absurde. Et pourtant entre l'action déterminante de l'objet de connaissance et l'action mécanique, il y a encore de vagues analogies qui peuvent tromper des esprits grossiers. La difficulté devient insurmontable quand il s'agit de réduire les états affectifs et les jugements de valeur, qui les expriment, à l'action contraignante du non-moi.

Il faut, en effet, distinguer deux classes de jugements : les jugements représentatifs et les jugements de valeur. Dans les uns c'est l'objet qui spécifie le sujet ; dans les autres c'est le sujet qui spécifie l'objet. Les premiers doivent leur vérité à l'action déterminante de l'objet sur le sujet, les seconds traduisent la finalité du sujet.

Déjà les jugements représentatifs sont irréductibles à une activité externe, car sans orientation à la vérité, il n'y a pas de possibilité de vérité. La représentation d'une couleur implique une tendance subjective non moins qu'une détermination objective. Pourtant, quand il ne s'agit plus d'une couleur mais d'une émotion, quand il s'agit non d'un jugement logique mais d'une appréciation morale, c'est alors surtout que le mécanisme dévoile toute sa faiblesse.

Le plaisir qui sollicite n'est pas une chose ; il est la chose en tant qu'elle est désirée par le sujet. Supprimez la tendance subjective : il n'y a plus de plaisir. Le bien oblige mais ne détermine pas, il attire, il appelle, il insiste. Ce n'est pas en dernière analyse la représentation mais la finalité du sujet qui lui donne son prix. Quand on l'agrée, on ne se subordonne pas passivement à son action déterminante ; c'est la relation du sujet au terme de son action qui spécifie l'acte et qui lui donne sa tonalité propre, le rendant tantôt bon tantôt mauvais.

Le moi n'est donc pas uniquement une machine à assimiler de l'être ; il a tendance à être sinon il n'existerait pas. Il a des raisons qui lui sont propres, des préférences personnelles ; il a ses amours et ses haines. Sans doute l'amour suppose une représentation de l'objet aimé, tout comme la connaissance suppose un amour secret de l'objet représenté ; mais,

quoique les activités intellectuelles et morales, instinctives et perceptives, soient solidaires, on ne peut sans tour de passe-passe identifier le désir à la représentation du désir.

Or, c'est ce tour d'escamotage que le mécanisme tente désespérément. Il existe des désirs ; et les désirs, quand ils sont sensés, se portent vers l'avenir, ils sont actifs et progressifs. Erreur ! dit le déterministe, l'homme n'est pas l'auteur de son désir, il ne s'en attribue l'initiative que parce qu'il ignore ses causes, il est passif et les délibérations qui semblent se terminer par un acte personnel sont des résultats qui s'ignorent et qui faussement se croient spontanés. Cependant, supposons que la conscience soit totalement déterminée, qu'elle soit un simple agrégat de poussées antécédentes. Dans ce cas, comment, lorsque le déterminisme cesse, la conscience ne s'évanouit-elle pas ? Lorsque l'homme ne se perçoit plus comme résultat, disait Spinoza, il s'imagine être le principe de son acte et se propose une fin. Comment expliquer cette inversion, comment se fait-il que l'esprit puisse renverser l'ordre de son activité et se créer une fin ? Illusion, dit-on, mais enfin il faut encore expliquer l'illusion. Aussi longtemps que dans l'être on n'admet pas comme un double courant de l'antécédent au conséquent et du conséquent à l'antécédent, il est impossible de comprendre que la pensée se détermine tour à tour en fonction du passé et de l'avenir. L'existence psychologique du désir est un mystère impénétrable.

L'homme a des tendances subjectives qui se spécifient en amour et en haine. Dira-t-on que l'amour n'est actif que par la représentation qui le détermine ? Ce serait ne rien comprendre à la psychologie de celui qui aime, car l'amoureux aime parce qu'il aime. L'amour est beaucoup plus qu'une raison d'aimer, qu'un motif d'aimer, il est l'acte subjectif, la donation concrète à l'autre. Un amour qui se justifie est un calcul. Rien ne le tue comme son analyse conceptuelle, car dans cette analyse son dernier motif échappe toujours et c'est l'amour lui-même. L'amour se développe dans la pénombre et le mystère, la lumière le suit mais ne le précède

pas C'est lui qui rend l'objet aimable ; il est ultime dans l'ordre de l'action tout comme la pensée est dernière dans l'ordre de l'assimilation.

« Dans l'ordre des choses réelles, disait Rodin, on appelle laid ce qui est difforme, ce qui est malsain, ce qui suggère l'idée de la maladie, de débilité et de souffrance, ce qui est contraire à la régularité, signe et condition de la santé et de la force, un bossu est laid, un bancal est laid... Mais qu'un grand artiste ou un grand écrivain s'empare de l'une ou de l'autre de ces laideurs,... d'un coup de baguette magique il en fait de la beauté¹. » Ce pouvoir magique, tout être généreux le possède aussi. Tout comme l'artiste n'aime pas son modèle parce qu'il est beau et sans défaut, mais parce qu'il en dégagera le chef-d'œuvre de son rêve, ainsi l'amant suscite l'objet aimable. L'amour d'une mère pour son enfant n'est pas passif et ne pourrait l'être, car, si elle attendait que son enfant fût bon pour l'aimer, jamais il ne serait bon, jamais il ne serait. L'amour maternel, qui est premier, engendre les qualités de son enfant, il n'est pas une récompense, mais un don gratuit ; il ne défaille pas alors que son enfant défaille. Traiterait-on cet amour d'illusion ? Dans ce cas le monde perdrait ce qu'il a de plus grand, de plus sublime, il perdrait son dynamisme, sa vie, le dernier espoir de son progrès.

3^e *Relativité de l'Espace et du Temps*

Cependant à quel absolu le mécaniste sacrifie-t-il si allègrement la vie et tout l'humain ? A la science ! « Il est tout aussi impossible, écrivait Poincaré, de ne pas agir comme un homme libre quand on agit, qu'il l'est de ne pas raisonner comme un déterministe quand on fait de la science². » La science a pour objet l'expérience dont l'élément constitutif est le temps. L'ordre du temps est irréversible ; il court du passé à l'avenir, et, par conséquent la finalité qui subordonne l'avant à l'après est inconcevable en termes d'entendement.

1 A. RODIN, *L'Art*, p. 46, Paris, 1924.

2 H. POINCARÉ, *Dernières Pensées*, p. 246, Paris, 1913.

Comment l'avenir qui n'existe pas pourrait-il avoir une action sur le présent qui existe ? Ce n'est pas la fin qui détermine l'action ; mais seulement la représentation de la fin, l'intention. Et, comme l'intention est propre à l'homme, que la nature en est privée, on dira que le principe de finalité est non un principe universel ou métaphysique mais un principe psychologique et relatif. D'ailleurs, l'intention, pour autant qu'elle est consciente, détermine l'action et n'est donc qu'une modalité de la causalité efficiente. Ainsi le principe de l'universel déterminisme et la méthode scientifique sont saufs.

Il faut le concéder, si la loi de liaison empirique des phénomènes dans l'espace et le temps est identique à la loi de leur dépendance ontologique, si l'espace et le temps, principes formels de la perception, sont aussi les principes constitutifs de l'intellection et de l'être, le déterminisme s'impose. Kant le notait déjà¹.

Mais, comment sans fausser la nature de la connaissance pourrait-on faire du temps et de l'espace des catégories de l'esprit, des principes intrinsèques de l'intellection ou de l'être ? Tout jugement, qu'il ait pour objet un fait ou une loi, s'émancipe du temps qui scinde, de l'espace qui divise, irréfragablement indissoluble, il n'est pas divisible comme la matière continue, absolu dans son affirmation, il doit se référer à un point de repère non temporel, car le temps est indéfini et relatif, objectif malgré son abstraction, il témoigne d'une possession virtuelle de tout l'être, d'une anticipation de l'avenir qui implique la réversibilité du temps.

De deux choses l'une. Ou bien le temps est le principe constitutif de l'être et l'absolu est temporel : dans ce cas le déterminisme est un principe ontologique, mais par voie de conséquence toute science devient illusoire, puisque le principe de synthèse du jugement, qui est non quantitatif, est donc subjectif. Ou bien le temps est seulement le principe d'apparition du phénomène : dans ce cas le déterminisme n'est plus qu'un principe méthodologique, les lois scientifiques

¹ E. KANT, *Critique de la Raison Pratique*, pp. 182-183, Paris, 1913

cessent d'être absolues ; elles donnent du moins une connaissance réelle des relations extrinsèques des êtres matériels, étant donné que le principe de la synthèse judicative se trouve cette fois être objectif.

La science peut ignorer les causes finales et même les exclure, car par sa méthode elle est liée à l'expérience et à l'ordre de procession du temps. Par ailleurs la métaphysique affirme la valeur ontologique, universelle du principe de finalité. En effet, l'être dynamique ou réel ne peut se comprendre — nous l'avons prouvé déjà — sans une causalité efficiente qui le détermine et en fait un résultat, et une causalité finale qui lui donne une activité spontanée et le rend capable d'extrapolation.

Ce qui distingue le réel du possible, c'est l'action ; or pas d'action sans position immanente du terme de l'action. Tout comme un être indéterminable serait contradictoire, ainsi un être sans finalité ou sans orientation réelle et interne à un objet, qu'il contient virtuellement, est inexistant. Il ne peut être extrapolé et mobile qu'à la condition d'être doué d'une activité propre et de se poser lui-même¹.

II. — CRITIQUE DU RATIONALISME IDÉALISTE

1^o *L'Objet de la Critique*

Le rationalisme identifie le réel au rationnel, la volonté à l'intelligence. On pourrait le réfuter au nom d'une doctrine

¹ Il faut distinguer la fin de l'intention. L'une surgit de la nature et est de valeur ontologique, l'autre psychologique est l'acte de l'individu et peut avoir une valeur contingente. Il ne pourrait y avoir d'intention sans finalité, car l'intention est une finalité consciente, mais la finalité peut et doit pré-exister aux intentions, car elle est une condition nécessaire de toute action, fût-elle inconsciente. En somme, si le bien agit sur tout être, ce n'est pas parce qu'il est connu de cet être et que cette idée consciente le détermine, il agit dans tout être, parce qu'il est le terme nécessaire de l'action comme telle. La fin n'est pas la projection intellectuelle d'une pensée, mais d'une activité de nature, de la tendance intrinsèque à l'acte. Le finalisme est contradictoire en termes de mécanisme, aussi il doit se définir par ce qui fait son originalité, à savoir son dynamisme propre.

volontariste qui inversement subordonne l'intelligence à la volonté, le possible à l'actuel. Pour le rationaliste l'être est pensée, d'où l'universel déterminisme, pour le dynamiste l'être est tendance spontanée, d'où l'universelle contingence. Alors que l'un absorbe la volonté dans l'intelligence, l'autre absorbe la connaissance dans l'action « Avec de l'intelligence on ne fait pas de l'action, disait M. Le Roy, mais la réciproque a lieu, et la pensée pure m'apparaît en définitive comme de l'action affaiblie, de l'action éparpillée et détendue. Dans ces conditions que devient la liberté ? C'est la réalité fondamentale et première, en fonction de laquelle toute autre réalité s'exprime et s'explique. Dire que nous sommes libres, c'est dire que rien d'extérieur à l'action même de l'esprit ne saurait expliquer cette action, que celle-ci ne dépend au fond que de soi, qu'en dernière analyse elle est à la racine de l'être¹... »

Ces deux antithèses outrancières sont également erronées. Une liberté impensable est contradictoire, une pensée sans activité n'existe pas. Un sentiment ne pourrait avoir de valeur sans une orientation intrinsèque à la vérité ou sans intelligence, d'ailleurs l'intelligence ne pourrait connaître l'absolu sans une orientation intrinsèque au Bien absolu ou sans la Volonté.

Pas de vérité sans appétit du Bien, pas de dynamisme absolu sans puissance d'affirmation. L'intelligence et la volonté sont intrinsèquement solidaires, isolées l'une de l'autre, elles cessent d'être des facultés de l'absolu, coordonnées l'une à l'autre, elles rendent l'homme capable de Dieu². Impossible

¹ *Bulletin de la Société française de Philosophie*, p. 112, 1903.

² Dans cette collaboration intrinsèque, qui joue le premier rôle ? Les intellectualistes croient à la primauté, du moins relative, de la connaissance, les volontaristes à la primauté, du moins relative, du vouloir. Nous nous contenterons de remarquer que ces facultés ne s'opposent pas entre elles comme deux êtres mais comme deux modes d'action de l'être. Trop souvent hélas ! dans l'ardente polémique que ce délicat problème a suscité, on les a transformées en personnes, soit qu'on ait revêtu l'intelligence des atours de la volonté, soit qu'on ait accordé à la volonté des perceptions intellectuelles. On a oublié qu'elles sont des facultés et non des hypostases. Qu'est-ce que l'intelligence ?

d'absorber la finalité dans le déterminisme ; impossible aussi d'absorber la nécessité dans la liberté. L'être, en tant qu'il est absolu, doit être à la fois libre et nécessaire, pensée et amour

2° La Pensée intrinsèquement conditionnée par l'Action

Dans un chapitre ultérieur nous montrerons comment l'action est intrinsèquement dépendante de la pensée ; actuellement nous devons, pour réfuter le rationalisme, prouver que la pensée est intrinsèquement conditionnée par la finalité. Qu'on veuille bien se souvenir de la définition que nous en avons donnée. Par finalité nous n'entendons pas avant tout et exclusivement les désirs conscients, les intentions explicites, mais l'orientation de nature de la volonté au Bien Absolu. On peut atteindre la vérité, sans la désirer explicitement ; mais il serait impossible de l'atteindre, si l'intelligence n'était ontologiquement liée à une faculté du Bien absolu ou de la Valeur absolue. « Aux dernières limites du monde intellectuel, disait Platon, est l'idée du Bien, idée que l'on aperçoit avec peine, mais que l'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon ; que dans le monde intelligible, c'est elle qui produit la vérité et l'intelligence¹ »

a. En effet, le rationalisme parle de la nécessité absolue

C'est la personne en tant qu'elle s'assimile l'être. Et la volonté ? Encore la personne mais en tant qu'elle tend à être. Un réalisme compréhensif ne devrait-il pas faire la synthèse du volontarisme et de l'intellectualisme dans la doctrine de la primauté de l'ontologique, puisque l'intelligence et la volonté, corrélatives entre elles, convergent l'une et l'autre dans l'être un, à la fois vrai et bon, essence et existence ?

S'il y en a qui doutent de la liaison ontologique de ces facultés, qu'ils lisent attentivement les panégyriques des intellectualistes ou des volontaristes. Ils constateront que ces derniers, pour chanter leur hymne à la volonté, doivent lui prêter des jugements de valeur, des intuitions, qu'elle ne peut avoir que par son association substantielle à l'intelligence ; les intellectualistes d'ailleurs, pour magnifier la pensée, lui attribuent la vie, vont jusqu'à la définir par un amour de l'être ce qui équivaut encore une fois à avouer que l'intelligence ne mérite des éloges que par son union indissoluble à la volonté,

¹ *République*, VII, 517 D.

de la pensée, mais, alors même qu'elle est absolue en droit, la pensée ne l'est pas toujours en fait. Quelle que soit la certitude apodictique d'un principe, l'esprit peut toujours le mettre en doute puisqu'il énonce une vérité partielle. La certitude suppose un acte de pensée; sans l'acte du sujet qui consent à la vérité et à la recherche de la vérité, il n'y a pas de possibilité de connaissance. La pensée n'est donc pas déterminée mécaniquement, immanente elle se juge, se veut, s'approuve, et, quand elle est nécessaire, c'est que, implicitement du moins, elle consent à sa propre nécessité, c'est qu'elle se veut nécessaire.

Le critère de l'intelligence — les rationalistes le proclament — n'est pas extérieur à la pensée mais inhérent à son acte, elle est objective parce que, quelles que soient ses conditions extrinsèques, elle est dans son acte consciente de sa valeur. Or, qui dit conscience de valeur dit intervention de la finalité ou de la volonté. Sans la volonté il n'y aurait donc pas de connaissance objective.

Alors même que l'intelligence affirme un fait nécessaire, elle l'affirme en lui-même; comment pourrait-elle l'affirmer en lui-même s'il n'existe pas par soi? Comment pourrait-elle percevoir qu'il existe par soi ou que son existence est extra-posée sans une orientation dynamique à un Absolu de valeur qui subsistant pour soi fait subsister pour eux-mêmes tous les termes de pensée?

b. Tout rationalisme qu'il soit statique ou dynamique est conditionné par le postulat de l'unité du logique et du réel. Ce postulat peut se formuler dans ce jugement: « L'être doit être », postulat qui exprime l'immanence de la pensée et de son affirmation¹.

1. Ce jugement, dont nous avons plus haut défini la portée, est-il fondamental et évident? Il est certes fondamental, car il est le présupposé de toute synthèse intellectuelle, qu'elle soit empirique ou mét empirique. Il est évident sans être évident de soi, car, comme tout principe métaphysique, il doit pouvoir se déduire de l'affirmation concrète. Si on me demandait cette déduction, je la ferais en montrant le caractère absolu de tout assentiment intellectuel: « Ce qui est, doit être », = « Ce qui est affirmé pour autant qu'il est affirmé est affirmé absolument ».

Pour Spinoza et les ontologistes, ce jugement qui est analytique témoigne

Ce postulat Spinoza l'énonce comme le fondement de sa déduction. Les trois définitions de la substance, de l'attribut et des modes sont précédées de l'axiome « J'entends par cause de soi ce dont l'essence enveloppe l'existence, c'est-à-dire ce dont la nature ne peut être conçue autrement qu'existante. » Hegel de son côté ne peut se passer de ce jugement, car sa dialectique ne peut progresser qu'en fonction d'une pensée immanente. Pourquoi l'indéterminé serait-il logiquement contraint de s'adjoindre sa détermination, si ce n'est parce que l'être doit être ?

Or ce postulat fondamental, le rationalisme ne pourrait le justifier en fonction du déterminisme et sans faire appel à la finalité. En effet, si l'être était produit par la causalité déterminante de l'intelligence, sans être le terme de la finalité volontaire, il serait un simple résultat, un effet et non une cause de soi. Car un pur résultat, par le fait même qu'il n'est qu'un résultat, n'a pas de valeur par lui-même, ne subsiste pas en lui-même et par conséquent ne pourrait être affirmé en lui-même. Pour que l'être soit « en soi » et la pensée immanente, pour que conséquemment la métaphysique spéculative soit possible, il faut donc que l'être soit le terme d'une faculté déterminante ou assimilatrice, l'intelligence, et qu'il soit aussi la fin d'une faculté vivifiante, la volonté.

Et qu'on n'objecte pas que Spinoza admet la finalité en Dieu, finalité qui parce qu'elle est absolue ne se distingue plus de la nécessité, mais qu'il nie seulement la contingence ou la finalité de l'être fini. Car, comment l'homme sans finalité pourrait-il avoir la connaissance d'un Dieu qui est à la fois Pensée et Amour, Nécessité et Spontanéité ? Les moyens ne doivent-ils pas être homogènes au terme ? Si la connaissance

de l'identité actuelle de l'ordre logique et ontologique. L'esprit de l'homme est identique ou du moins à l'intuition immédiate de l'Esprit absolu. Pour nous ce jugement est synthétique, il est le principe de synthèse nécessaire d'un donné, il témoigne de l'adéquation virtuelle dans l'esprit de l'homme de l'ordre logique et ontologique, mais non de leur coïncidence actuelle. L'objet propre de l'intelligence humaine est la « quidditas rerum materialium », Dieu est son objet adéquat, c'est-à-dire le point terminal de son dynamisme.

humaine était mécanique, le terme de cette connaissance, l'Être, devrait apparaître comme un effet qui s'impose à lui-même, sans se poser lui-même et, par conséquent, on ne pourrait connaître l'absolu mais le relatif.

Qu'on n'objecte pas davantage, en se plaçant au point de vue hégélien, que l'absolu n'est pas une substance mais une relation, qu'il est absolu non pas en tant qu'il est « en soi » mais en tant qu'il est solidaire du tout ? Car dire que l'absolu est relatif, c'est encore dire qu'il est « en soi » en tant qu'il est relatif ; et, par conséquent, la question se repose : comment un « en soi » relatif peut-il être pensé sans finalité, comment peut-il être relativement absolu sans spontanéité ?

c. Dans tout jugement il faut distinguer le « quid » ou les déterminations intellectuelles et le « quod » ou la relation de ces déterminations à l'existence. Sauf dans les jugements tautologiques qui ont pour objet des termes mathématiques ou des concepts, jamais les déterminations rationnelles n'absorbent l'acte de l'affirmation. Elles sont liées à l'existence comme à leur point de départ nécessaire, car il n'y a pas de pensée sans acte de pensée ; elles sont liées à l'existence comme au terme transcendant qu'elles cherchent sans cesse de comprendre et qui sans cesse les dépasse. Un objet sans relation à l'existence est impensable.

Mais si les déterminations intellectuelles ne sont vraies ou fausses que par leur relation à l'existence, si la raison n'objective ses concepts qu'en les référant immédiatement ou virtuellement à une actualité, le déterminisme rationaliste est absurde. Pour qu'il fût vrai, il faudrait, comme le pensait Kant, que le rapport du logique au réel fût contingent, que la pensée puisse s'évider dans le pur logique, dans le pur concept. Or, comment la dialectique pourrait-elle progresser sans finalité, comment son progrès serait-il nécessaire sans finalité absolue ? Dira-t-on que la dialectique a pour objet les concepts purs de l'esprit ? Non, les concepts comme tels s'identifient à leur notion et excluent tout ce qu'ils ne sont pas. Une synthèse purement logique de concepts serait une synthèse de contradictoires. La liaison intrinsèque des déterminations pures de

l'esprit n'est possible qu'en vertu de l'affirmation qui porte l'esprit au delà de ce qu'il pense et qui met le concept en corrélation avec une Valeur Absolue, l'Actualité de l'Être.

L'acte est donc contemporain de la détermination intellectuelle. Dans tout jugement il y a un double élément qui fait apparaître l'influence de deux facultés distinctes, quoiqu'elles soient l'une et l'autre, dans leur ordre, coextensives à l'être : une faculté dynamique qui fait l'acte de pensée, le mouvement de la pensée, la référence du logique au réel, une faculté statique qui assimile et détermine les étapes du progrès spirituel. L'intelligence ne se conçoit pas sans la volonté ; car il n'y a pas de pensée sans communion, en fait ou en désir, à l'existence. « Croire que la connaissance détermine effectivement et entièrement la volonté, ce serait, disait Schopenhauer, supposer que la lanterne, que l'on porte la nuit pour éclairer ses pas, est le *primum mobile* de la marche. »

L'essence et l'existence, le possible et son actualité sont distincts l'un de l'autre tout en étant liés l'un à l'autre, voilà en définitive pourquoi l'intelligence, faculté des déterminations de l'être ou de l'essence, est distincte et solidaire de la volonté, faculté de l'être qui se meut.

3° *Éclaircissements*

Que répondre alors aux arguments du rationalisme ?

1° Ce qui fait l'essence des choses, dit-il, c'est la pensée, car ce qui n'est pas objet de pensée, n'est pas et ne peut être. Enlevez à un objet ses déterminations intellectuelles et il est contradictoire ! Mais alors, puisque la pensée s'identifie à l'être, l'être est totalement déterminé.

La pensée est coextensive à l'être et le volontarisme qui la subordonnerait à une action irrationnelle serait absurde. Cependant, si la pensée est coextensive à l'être, elle ne pourrait à elle seule ni le produire ni le réaliser. Hegel croyait qu'un arbre pousse par syllogisme. C'est vrai en ce sens que toute évolution de la nature doit pouvoir se traduire en termes d'intelligence. C'est faux en ce sens que toutes les pensées humaines et divines, si elles n'étaient que logiques, ne pour-

raient sans le secours d'un dynamisme de l'être ni susciter ni même comprendre une infime poussière. Tout ce qui est procède à la fois de la pensée et de l'action. Hegel se trompe donc en attribuant à l'idée la paternité exclusive de l'être. L'être implique deux facteurs premiers : l'intelligence et la volonté

2° Si l'être ne s'identifie pas à la pensée, on aboutit au relativisme, on condamne toute métaphysique spéculative.

Il est vrai que la pensée tend à s'identifier à l'être mais à la condition qu'elle soit intrinsèquement compénétrée de finalité et substantiellement une à la volonté. La pensée, en effet, est une faculté d'assimilation. Peu importe qu'on la dise inductive ou déductive. de toute façon, en tant qu'elle est pensée, elle doit être douée d'une activité qui relie intrinsèquement ses termes et les fasse subsister en eux-mêmes. Or cette compénétration et cette subsistance des termes de la pensée ne peut se concevoir que si les antécédents sont liés aux conséquents, comme les conséquents le sont aux antécédents, c'est-à-dire dans la mesure où les êtres ne sont pas seulement constitués par la causalité déterminante de l'intelligence mais aussi réalisés par la causalité vivifiante de la volonté

3° Si l'être est également action et pensée, la nécessité de l'être et la certitude de la connaissance sont compromises. Si la pensée est libre, sa relation à la vérité doit être accidentelle.

Ce serait exact si la relation de l'intelligence et de la volonté était contingente ; or, nous l'avons prouvé, leur unité est aussi nécessaire que celle de l'être. Toute intelligence, qui se pense intrinsèquement, réalise les désirs spontanés du vouloir ; tout comme la volonté, qui se veut, accomplit les pensées nécessaires de l'esprit. On fait librement le bien en se pensant et on s'achemine nécessairement à la vérité en se voulant. Une volonté parfaite doit séjourner dans la vérité et est incapable d'erreur, tout comme une intelligence logique est impeccable de soi. De la liberté ne résulte donc pas l'incertitude ; pas plus que de la pensée ne naît fatalement le mal. Lorsque l'intelligence et la volonté sont inadéquates à l'être et conséquemment inadéquates entre elles, elles peuvent acciden-

tellement s'opposer ; — et qui niera la contingence de la vérité dans l'esprit de l'homme qui est faillible et se trompe ? — mais, sinon, elles s'identifient dans la diversité de leur relation transcendante.

4° Alors est-il donc impossible d'aimer Dieu sans le connaître et de le connaître sans l'aimer ?

La connaissance de Dieu ne suppose pas son amour explicite¹, pas plus que son amour n'implique nécessairement sa connaissance explicite. Tantôt l'amour peut devancer la connaissance, tantôt la connaissance peut devancer l'amour. Le problème de notre destinée n'est autre que celui de l'adéquation progressive de l'intelligence et de la volonté dans l'être. Mais cette adéquation n'est jamais définitive du moins dans l'ordre de l'expérience ; car nos pensées ne traduisent jamais parfaitement l'amour passionné du bien qui gît au fond de notre nature ; pas plus que nos vouloirs n'arrivent à absorber le besoin de vérité et de lumière que notre intelligence réclame. Ce chassé-croisé, où nos pensées et nos vouloirs s'annulent ou se renforcent, constitue notre vie spirituelle et dessine la courbe de nos valeurs.

5° Mais si la finalité volontaire vivifie tout jugement, toute connaissance est-elle donc libre ?

Elle est libre en ce sens qu'elle se détermine elle-même, car les termes d'un jugement, alors même que leur contenu est empirique, doivent être immanents à la pensée. Elle n'est pas nécessairement libre d'une liberté de choix, car la finalité

¹ La preuve intellectuelle de l'existence de Dieu est valable dès qu'elle tient implicitement compte de la finalité. Elle en tient compte implicitement, chaque fois qu'elle est métaphysique ou absolument nécessaire, car, une nécessité absolue témoigne d'un sens de la valeur, d'une relation au Bien Absolu. Critiquer la métaphysique intellectuelle au nom du volontarisme, ce serait, en sens inverse du rationalisme et pareillement à lui, nier la liaison intrinsèque de la cause finale et de la cause formelle, de l'action et de la pensée ; ce serait, par voie de conséquence, compromettre la volonté qui deviendrait intrinsèquement indéterminable et donc subjective. Il n'y a pas de motif sans mobile, pas de mobile sans motif, pas de pensée qui ne soit une action, pas d'action sans pensée. Voilà pourquoi la philosophie réaliste attribue et à la volonté et à l'intelligence une portée ontologique, voilà pourquoi elle conclut à la solidarité et à la distinction de la pensée pure et de l'action pure.

qui conditionne la synthèse objective n'est pas toujours et en dernière analyse une finalité psychologique, mais une finalité ontologique, toujours en acte, qui assortit la volonté comme nature au Bien absolu.

6^o Comment donc la volonté peut-elle avoir une portée ontologique, alors que, par sa nature, elle est inadéquate à l'être ? On ne désire un objet que lorsqu'il n'est pas possédé Critiquer le rationalisme n'est-ce pas mettre en question le primat de l'acte sur la puissance ?

Répondant à cette objection de Spinoza, Hamelin fait justement remarquer son présupposé fallacieux. En effet, « la fin de l'être, la fin de la substance, la fin de Dieu ou quelque terme qu'on veuille employer, n'est-ce pas encore l'être lui-même et ne se fait-on pas une idée singulièrement appauvrie de la nature de l'être, quand, sous prétexte de lui conférer la perfection, on lui refuse la vie ? On croit que la plus haute existence c'est celle qui est concentrée et figée comme celle d'une chose dans un immobile présent¹ » Or, si Dieu est immobile, il va de soi qu'il est l'Immobilité de l'Activité et non l'immobilité de l'inertie ou du déterminisme Ainsi « il n'est nullement nécessaire, pour qu'il y ait finalité, qu'un manque et une aspiration précèdent la finalité règne aussi bien dans le domaine de la possession que dans celui de l'acquisition² ».

Pour les rationalistes, aimer c'est désirer, avoir besoin de L'amour est un effort, une aspiration de l'imparfait au parfait. Toute aspiration disparaît dans l'assimilation et par conséquent Dieu serait une moïra impassible qui doit être conquise par des êtres impassibles Dans la conception chrétienne l'amour de concupiscence égoïste et intéressé, qui va de bas en haut, est corrélatif à un amour de bienveillance qui, sans manquer de rien et sans avoir besoin de rien, aime pour aimer, se donne pour se donner. Cet amour absolu qui est l'amour de Dieu est la condition intrinsèque de l'intelligence Ainsi

1 O. HAMELIN, *Essai sur les Éléments principaux de la Représentation*, pp 288-289, Paris, 1925.

2 *Ib*, p 336.

l'amour n'est pas seulement conséquence, résultat, corollaire de la connaissance, il est principe de la connaissance, il est aussi primordial que la pensée. L'amour de l'homme qui répond à l'Amour de Dieu est principe de réalisation absolue, tout comme la pensée de l'homme qui reflète la pensée de Dieu est principe de vérité absolue.

7° On peut donc être religieux pour des motifs exclusivement volontaires

Des motifs religieux ne sont jamais exclusivement volontaires, ni intellectuels. Toute pensée crée des devoirs, et tout devoir est lié à des pensées. Cependant dans un être qui n'est pas totalement réalisé, les mobiles de l'action peuvent être tantôt intellectuels, tantôt volontaires, soit que l'action nous apparaisse comme la condition ontologique d'une pensée cohérente ou d'une volonté intégrale.

8° Cependant la volonté en dehors des cadres que lui fournit la raison est indéterminée et par conséquent relative.

De fait l'action volontaire est indéterminée de soi. Pour être morale, elle implique une perception, du moins confuse, du Bien, mais corrélativement, sans le concours réalisateur de la finalité, l'intelligence ne pourrait connaître l'« en soi ». Il n'y a donc aucune raison d'affirmer la primauté absolue de l'une ou de l'autre de nos facultés. L'une et l'autre sont premières dans leur ordre, seul l'être est absolument premier et dernier.

D'une part, l'intelligence ne détermine pas mécaniquement la volonté, puisque la volonté n'agrée la proposition intellectuelle que pour autant qu'elle est bonne, pour autant donc qu'elle s'y retrouve, d'autre part, la volonté n'impose pas aveuglément à l'intelligence ses désirs et ses besoins, puisque l'intelligence les juge. Il n'y a ainsi subordination immédiate ni de la volonté à l'intelligence, ni de l'intelligence à la volonté, mais solidarité de l'une et de l'autre dans l'unité de l'être.

« Il me semble, écrivait Boutroux, que l'action, pour être digne de l'homme, digne d'estime et d'amour, ne puisse se passer de l'intelligence, et qu'ainsi le pragmatisme ne se suffise pas à lui-même, mais requière, pour être légitime, le concours de ce même intellectualisme qu'il prétend supplanter. Mais,

d'autre part, l'intellectualisme exclusif ne peut, lui non plus, résister à l'examen Qu'est-ce que la vérité, séparée de la vie ? Existe-t-il des principes et des catégories subsistant en eux-mêmes, et perçus dans leur immobilité et leur éternité morte, par un sens passif de l'intelligence ? Non seulement toute idée représente, en fait, une action, accomplie ou possible, mais on ne conçoit pas comment une intelligence pourrait subsister comme principe absolu, indépendamment de l'action Qu'est-ce que l'intelligence, sinon l'intelligence de ce qui est ? et qu'est-ce qui est, sinon le mouvement, l'action, le sentiment, le désir et la vie ? L'intelligence, certes, gravite autour de la vérité. Mais la vérité c'est l'être même, en tant que pensé et compris. Et si l'être vit, la vérité vit et se développe avec lui. »

« Ni la vie, donc, en tant qu'elle vaut d'être vécue, ne se conçoit sans la vérité, ni la vérité, en tant qu'elle est concrète et réelle, ne se conçoit sans la vie¹. »

D. — LA LIBERTÉ DE CHOIX

I. — DÉFINITION DE LA NOTION

On distingue la liberté d'autodétermination de la liberté de choix L'homme est libre dans le premier sens, quand, exempt de toute contrainte, il se détermine lui-même en vertu d'une activité immanente. La liberté de choix ne lui attribue pas seulement cette puissance d'autodétermination ; elle met dans son action un élément d'indétermination, une possibilité de divergence. Il peut choisir tel ou tel membre de l'alternative, adopter tel ou tel jugement pratico-pratique et, par suite, faire ceci ou cela, sans que son acte concret ne lui soit imposé ni du dehors par les poussées aveugles de la matière, ni du dedans par des motifs intellectuels nécessitants

Les phénoménistes nient toute liberté, les idéalistes nient la liberté de choix Les uns considèrent la raison comme une vaincue, comme une esclave rivée à des chaînes qu'elle ne

¹ E. BOUTROUX, *Morale et Religion*, pp. 19-20, Paris, 1925

s'est pas forgées, les autres parlent de la raison triomphante qui est tout ce qu'elle veut être et doit être. Le réaliste de son côté ne considère l'homme ni comme un vaincu ni comme un dieu, mais comme un être équivoque. Il a en lui une puissance de libération et des possibilités de défaite, il est capable de tout, du meilleur et du pire, de la sainteté et de la déchéance; il façonne lui-même une destinée incertaine.

La position réaliste est donc intermédiaire entre les deux déterminismes qui la combattent. Inutile de contester que le mécanisme joue un rôle dans l'activité humaine. Beaucoup d'actions de l'homme sont spécifiées par les circonstances et les instincts vitaux. Il n'est activement présent à lui-même que de temps à autre et ses choix moraux ne sillonnent son existence que de quelques lueurs phosphorescentes. Presque toujours il agit comme il a l'habitude d'agir, comme ceux qui l'entourent agissent. D'ailleurs celui, qui à tout moment devrait délibérer, serait le plus faible et le plus déséquilibré des hommes. Une vie saine doit avoir ses plages d'inconscience et le problème du bien ne peut se résoudre, à moins d'états psychologiques peu communs, par une attention de toutes les heures et de toutes les minutes, mais par une intention implicite du bien, par des habitudes vertueuses qui sont les soutiens les plus fermes de la moralité.

D'autre part, la liberté de choix n'est pas la liberté idéale; un être n'est pas d'autant meilleur que sa relation au Bien est plus contingente. La maladie prouve l'existence de la santé, quoiqu'on ne puisse définir la santé par la maladie. Ainsi la volonté parfaitement saine veut le bien librement et nécessairement, la liberté de choix dénote une volonté vacillante. Le rationaliste a donc raison de concevoir la liberté d'autodétermination comme l'idéal nécessaire de l'action morale. Si la volonté n'était bonne que parce qu'elle est sollicitée par le mal, capable du mal et donc virtuellement mauvaise, elle ne serait morale qu'à la condition d'être imparfaite. Dieu serait moins moral que le pécheur. La volonté comme toute autre faculté ne peut être indéterminée à l'égard de son objet adéquat, le Bien Absolu possédé concrètement.

« Notre liberté morale, écrit justement Schiller, semble donc exprimer une condition morale intermédiaire entre celle de l'ange et celle du diable. Elle paraît résulter de l'état d'indétermination d'un caractère, dont les habitudes pour le bien et le mal ne sont pas encore fixées, mais qui est toujours sensible aux sollicitations de l'un et de l'autre. De même, les alternatives intellectuelles disparaîtraient pour des intelligences soit beaucoup plus parfaites que la nôtre, soit beaucoup moins parfaites. Un esprit capable de choisir sans se tromper les meilleurs moyens pour la réalisation de ses fins ne serait pas embarrassé par des alternatives, pas plus qu'un esprit obtus pour percevoir d'autres directions que celle qui se présente d'elle-même et de toute évidence. Dans chaque cas la réalité des alternatives et du sentiment de « liberté » qui accompagne nos choix semble donc relative à des états moraux et intellectuels définis qui caractérisent des phases définies de l'évolution de nos habitudes. Un esprit pour lequel les vérités de l'arithmétique sont encore contingentes et qui juge tantôt que 12×12 font 144, tantôt que la multiplication de ces nombres donne un résultat différent, ne possède pas encore d'habitudes fixes de calcul arithmétique. Une volonté pour laquelle les alternatives morales sont encore contingentes, qui, en présence d'une bouteille de cognac, se demande s'il doit la boire ou s'il doit rester sobre, n'est pas encore fixée dans sa vertu. »

« Et sans doute dans les deux cas la contingence de notre réaction dénote une défectuosité. Une connaissance parfaite ne se laissera pas tenter par une alternative inférieure à la direction la meilleure, une volonté parfaite ne se laissera pas tenter par des alternatives susceptibles de la détourner du droit chemin. Donc pour celui qui réalise la combinaison d'une volonté et d'une connaissance parfaites, aucune alternative ne peut exister et aucun acte ne peut jamais être « contingent ¹ ».

Bref, la liberté de l'homme est supérieure à celle de la brute

I. F. SCHILLER, *Études sur l'Humanisme*, pp 513-514, Paris, 1909

qui est déterminée par un instinct aveugle ; mais elle est inférieure à celle d'un esprit céleste qui accomplit nécessairement le Bien La liberté de choix est la liberté d'un être spirituel, doué d'une vie immanente en voie de réalisation, non adéquate à son terme.

II. — LA PREUVE DE LA LIBERTÉ DE CHOIX

1^o *Nécessité d'une Preuve*

La doctrine déterministe, qui ne permet d'adresser un « merci » ni aux hommes ni à Dieu, qui fait de l'effort vital et de la responsabilité personnelle des illusions, qui assimile l'homme à une pierre qui tourne dans le ciel ou à un théorème géométrique, qui ne tient aucun compte de la vie réelle et des appréciations subjectives qui affectent tout jugement, a semblé à certains philosophes si inhumaine et si contraire au bon sens qu'ils se sont crus dispensés de la prendre en considération. Un fait ne doit pas se prouver. La liberté serait un fait, une donnée immédiate de la conscience, le moi par intuition se percevrait autonome et par conséquent la théorie de la contingence n'aurait pas besoin d'être justifiée.

Nous ne partageons pas ce dogmatisme moral. En effet les données immédiates sont, d'une part, les tendances sensibles, données dans leur complexité individuelle, dans leur actualité concrète (immédiateté primitive) ; elles sont, de l'autre, les lois abstraites qui commandent l'action (immédiateté transcendante).

Or il est certain que la liberté¹ n'est pas objet d'intuition empirique, car l'expérience a pour objet les faits, or les faits, une fois qu'ils se sont produits, sont nécessaires. Pour que l'individu fût immédiatement conscient de sa liberté de choix, il faudrait que, se trouvant deux fois dans des circonstances

1 On en dirait autant d'ailleurs de la théorie déterministe. Si malgré les lacunes de l'explication scientifique, le savant affirme que tout est déterminable, s'il projette la vérité idéale au delà de la vérité possédée, c'est évidemment en vertu d'un « a priori »

totallement identiques, il adoptât tour à tour l'un et l'autre membre de l'alternative. Or comment s'assurer empiriquement de l'identité des antécédents physiques et moraux d'un acte, alors que ses racines plongent dans l'inconscient ? Selon l'objection de Spinoza, le sens de la liberté ne provient-il pas de l'ignorance des facteurs de l'action elle-même ?

Préfère-t-on justifier l'existence de la liberté par une intuition spirituelle (immédiateté transcendante) ? Mais le centre unitaire d'où procède et l'action et la pensée n'est perçu que dans l'acte de la pensée et de l'action, et ne paraît donc que comme un devoir être¹

La conscience de la liberté qui n'est pas objet d'intuition ne peut donc s'acquiescer ni purement « a priori » ni purement « a posteriori », mais par inférence immédiate de l'acte concret à la tendance volontaire qui le déborde, elle naît du sentiment d'inadéquation entre le vouloir actuel de tel objet et l'objet plénier du vouloir.

2^o *La Preuve de la Liberté*

A quelle condition un être, qui se veut et qui juge de la valeur de son action en fonction de sa finalité au bien absolu ou à la perfection, peut-il être déterminé par l'action ?

« A cette condition seulement, écrit le Père Sertillanges, que l'acte ou l'objet envisagés soient d'une bonté absolue ; qu'ils ne puissent, sous aucun rapport, présenter, à l'esprit qui juge l'action, une lacune ou une tare. Tout ce qui est bien relatif est inégal au bien absolu, et, comme tel, il pourra bien encore être accepté comme égal, bénéficiaire, pour devenir moteur, d'une substitution de valeurs plus ou moins plausible ; mais

1 Kant très justement distingue le déterminisme, principe d'unité des phénomènes, et la liberté, principe d'unité dynamique du noumène, il a tort cependant de séparer le phénomène du noumène, le vouloir pur de l'appétit sensible. Dans l'ordre de l'action, non moins que dans l'ordre de la pensée, l'esprit dépend de la matière. Une liberté purement nouménale qui se juxtaposerait au déterminisme de la nature serait inconnaissable, inactive et irrécilable. C'est dans l'acte concret du vouloir qu'elle doit intervenir si elle n'est pas fictive, c'est dans le vouloir du relatif que l'autonomie du dynamisme rationnel doit paraître.

il pourra aussi être trouvé trop léger, et, en tant que limité, se voyant regardé par le côté de sa limite, être jugé un mal. Il y aura donc, en ce cas, indétermination du jugement. La norme bien pourra être appliquée de façons diverses... La forme conçue par l'intelligence, dit saint Thomas, est universelle, et enveloppe une pluralité de choses singulières. Comme donc nos actes sont relatifs au singulier, dont aucun n'égale la puissance de l'universel, l'inclination de la volonté reste indéterminée comme si un architecte conçoit en général l'idée de maison, sa volonté pourra être inclinée à en faire une circulaire ou carrée, ou de toute autre figure, parce que toutes sont contenues sous l'idée de maison¹. »

Ainsi l'homme est libre d'une liberté de choix parce que son dynamisme est à la fois distinct de celui de l'animal et de celui du pur esprit. L'animal — et tout être d'ailleurs — est doué de spontanéité, c'est-à-dire qu'il possède une activité propre qui lui permet de s'acheminer activement vers son bien concret. L'animal pourtant, qui se détermine lui-même, ne se détermine pas par lui-même, car sa norme n'étant pas universelle, il ne peut spécifier lui-même son acte.

L'homme peut se juger, il a le libre arbitre, mais sa volonté n'est pas pareille à la volonté divine qui est simultanément nécessaire et libre. Dieu est le Bien Concret et Absolu. L'homme, au contraire, tend au Bien absolu et concret. L'universalité de la norme suprême de son action lui permet de se déterminer lui-même, mais l'indétermination de cette norme, qui tout en étant absolue reste abstraite, le voue à une liberté d'indétermination ou de choix. Un être qui n'est orienté à l'absolu qu'inconsciemment est spontané sans être libre; un être qui est orienté consciemment à l'absolu de la valeur, quoiqu'il ne le possède que virtuellement, est libre d'une liberté de choix. L'homme est libre parce qu'il est doué de raison et qu'il peut se juger; il est libre d'une liberté de choix parce que sa connaissance est inadéquate ou synthétique.

« Quand nous disons : Je veux le bien; or, tel acte est le

1 A. SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin*, II, p. 220, Paris, 1912.

bien, le verbe « est » ne marque pas une identité, mais une proportion, une relation de moyen à fin, et, comme entre tout acte de cette espèce et le bien en son absolu il y a toujours une disproportion foncière ; comme donc toute proportion établie entre eux est relative, et comporte, ainsi que nous le disions, une substitution de valeurs arbitraire, l'acte ainsi proposé par le conseil ne saurait aboutir en fait que s'il intervient, dans le conseil, quelque chose qui n'est pas de lui ; quelque chose dont l'influence comble l'infini hiatus du relatif à l'absolu, mis en égalité dans la conclusion du syllogisme pratique¹. »

Il n'y a pas de liberté de choix chaque fois que l'acte semble répondre à toutes les exigences de la finalité, chaque fois qu'il paraît comme un moyen nécessaire relativement à une fin nécessaire. Or, souvent l'acte ne se présente pas de cette façon. Tantôt l'acte concret, la jouissance sensible peut paraître décevante, éphémère, tantôt le bien moral, parce qu'il est abstrait et lointain, ne peut assouvir immédiatement une faculté qui réclame une joie sans renoncement, une béatitude sans larmes, un Absolu présent. Une vérité n'est pas toujours si lumineuse, qu'elle ne prête à aucune objection. Une passion n'obnubile pas toujours le jugement au point d'étouffer totalement la conscience. Agir, c'est souvent choisir.

III. — ÉCLAIRCISSEMENTS

Il nous reste à satisfaire aux objections des déterministes.

1^o L'intérêt est la raison nécessitante de l'action, l'économique est le mobile déterminant de l'histoire

Les hommes agissent en maintes occasions à l'encontre de leurs instincts biologiques, car leur suprême intérêt est d'être libre, de se conduire eux-mêmes, de ne pas être des choses mais des personnes, d'être des principes et non des effets, des fins en soi et non des moyens.

2^o La volonté est nécessairement déterminée par l'appétit sensible, le plaisir et la passion.

¹ SERTILLANGES, *Ib.*, p. 236

Ce n'est pas l'inclination sensible comme telle qui fait l'amour. L'amour pour être humain doit se juger absolu, se vouloir dans l'absolu et par conséquent il doit être actif et personnel. Une passion ne peut être voulue que si la volonté la juge bonne. C'est donc un « je veux » qui est le dernier motif de l'action ; ce « je veux » est libre de liberté de choix, quand il y a disproportion vécue entre le plaisir et la perfection, fin saturante du vouloir. Autrement dit, ce n'est pas la volupté qui comme telle détermine la volonté, mais la faculté de se réaliser dans l'absolu par la volupté, l'aptitude latente du plaisir à assurer la perfection du sujet. Aussi, alors même que l'homme s'adonne à sa passion, c'est en émergeant de la sensibilité.

3° La volonté est déterminée par la raison qui lui propose son objet.

Sans doute il n'y a pas de liberté sans jugement. Mais la représentation n'est pas première dans l'ordre de l'activité qui est avant tout ordonnée à sa fin. Dans l'ordre de l'assimilation de l'être, la finalité est un moyen ; dans l'ordre existentiel elle est première. La volonté pour passer à l'acte dépend de la connaissance ; mais la connaissance pratique est spécifiée par le choix libre. Entre le dernier jugement pratico-pratique et l'acte, il n'y a plus place pour la liberté ; l'influence de la volonté se fait sentir dans la formation de l'ultime jugement qui précède l'acte.

Si la volonté était purement passive, dépourvue de toute immanence, elle ne pourrait spécifier ce jugement. Cependant elle peut se vouloir et conférer ainsi, à l'un ou l'autre membre de l'alternative que l'intelligence lui propose, une valeur qui tient à son propre choix. Elle n'est pas, comme le notent les thomistes, une puissance indéterminée ; elle est constituée par une indifférence active, dominatrice qui dans l'ordre du bien, de l'activité ou de l'existence, est inconditionnée. Elle veut parce qu'elle veut, car le bien est le bien. Tout comme le vrai constitue l'essence de l'être, ainsi le bien constitue son actualité et sa vie.

4° La doctrine de la contingence rend la science illusoire, puisque la science a pour objet le nécessaire.

S'il s'agit des sciences expérimentales, qui ont pour objet non les lois universelles du réel, mais les conditions extrinsèques des phénomènes, on ne voit pas comment la doctrine philosophique de la contingence pourrait les offusquer. Le déterminisme transformé en doctrine métaphysique de l'unité extrinsèque de l'être est absurde, alors qu'il est légitime comme procédé méthodologique d'une recherche empirique. S'il s'agit de la science de la pensée pure, son objet est le nécessaire, c'est-à-dire le possible, or, comment passerait-elle du possible au réel, de l'abstrait au concret, sans un fait ou une actualité contingente ?

Remarquons de plus que la volonté ne serait une puissance de désordre qui fausserait les déterminations intellectuelles que si elle était, comme l'intelligence, une puissance de détermination. Or la volonté, comme faculté, « per se » diraient les scolastiques, ne spécifie pas la pensée, elle la vivifie ; elle ne l'oblitére pas mais l'actue, quand elle se conforme à sa finalité, elle ne compromet pas les lois logiques, faisant de l'impossible le possible, elle met l'ordre logique en corrélation avec l'ordre ontologique.

5° Insistera-t-on en disant que le choix libre spécifie l'acte et que par conséquent il le rend arbitraire ?

L'arbitraire et la fatalité, le hasard et la nécessité sont des antithèses contradictoires dans l'abstrait et complémentaires dans la réalité. Tout comme une nécessité est en fait toujours corrélatrice à une initiative et à un acte absolu, ainsi le hasard et l'arbitraire ne peuvent se concevoir qu'en fonction d'un ordre et d'une loi absolue. M. Bergson, en analysant l'idée de désordre, a montré qu'elle dérive de l'opposition du « géométrique » au « vital ». « Il n'y a de réel que l'ordre, concluait-il ; mais comme l'ordre peut prendre deux formes, nous parlons de désordre toutes les fois que nous sommes devant celui des deux ordres que nous ne cherchions pas ¹ »

Les rationalistes qui sont hantés par le géométrique croient qu'un univers contingent serait inintelligible. Ils se trompent.

1 H. BERGSON, *L'Évolution Créatrice*, p. 297, Paris, 1914.

L'absence de déterminisme équivaut à l'absence de l'ordre géométrique, mais non à l'absence de tout ordre et spécialement de l'ordre vital. Le « pourquoi » est une raison tout comme le « comment » ; la fin qui inspire est un principe de réalité, tout comme la causalité qui détermine.

Le contingent serait impensable si la pensée était une hypostase. Dans ce cas l'intelligence ne pourrait de fait connaître que l'ordre géométrique ou le nécessaire. Or, ce n'est pas l'intelligence qui pense, à strictement parler, pas plus que ce n'est la volonté qui veut, mais leur sujet commun. A cause de la communion indissoluble de l'intelligence et de la volonté dans la personne, qui est leur centre ontologique, l'intelligence peut connaître le contingent et la volonté peut vouloir le nécessaire. Dans l'absolu, il n'y a aucune opposition entre l'acte et la pensée, dans les êtres relatifs, leur opposition, qui est toujours accidentelle, est virtuellement intelligible.

6° Dans quelle mesure la connaissance religieuse est-elle alors libre ?

Puisque le dynamisme volontaire commande l'intelligence, la volonté peut toujours, par crainte d'un Dieu souverain, dont elle a le pressentiment, se refuser au labeur austère de la pensée constructive pour s'anéantir dans les sophismes de l'athéisme.

Dans certains cas la volonté peut même spécifier l'affirmation intellectuelle. « Il y a, notait M. Le Roy, beaucoup d'arguments classiques tendant à démontrer l'existence de Dieu. L'âme croyante les invoque volontiers, comme si la croyance reposait sur eux. Que la critique vienne cependant à les ébranler, qu'elle paraisse les détruire : l'âme croyante ne perd pas du coup sa croyance, elle n'en est même pas troublée sérieusement ; elle se borne à chercher d'autres preuves, certaine d'avance qu'elle en trouvera. N'est-ce pas la marque d'une foi indépendante, au fond de ces preuves plus ou moins savantes, établie au-dessus d'elles (ou au-dessous, comme on voudra), dans une région de réalité plus haute ou plus profonde que les enchaînements de discours¹ ? »

1 E. LE ROY, *Le Problème de Dieu*, p. 306, Paris, 1929.

Comment justifier la foi des convertis qui deviennent religieux pour des motifs apparemment futiles¹, ou celle des simples qui raisonnent très peu ? Les méprisera-t-on parce qu'ils n'ont pas l'art du syllogisme ? Cherchera-t-on au contraire à les justifier d'un point de vue rationaliste ? Dira-t-on que, sans comprendre eux-mêmes, ils s'en réfèrent à ceux qui comprennent, à la science du prêtre ou de l'instituteur ? Mais pour que cette confiance en un témoignage externe fût légitime, elle devrait établir ses titres et le croyant serait ainsi acculé, sous peine de manquer à la raison, à justifier sa conviction par une preuve qui, pour être rigoureuse, ne serait certainement pas plus aisée que la preuve intrinsèque. À défaut de preuve dotera-t-on le croyant d'une intuition spirituelle ? Une intuition intellectuelle rend intelligible son objet et par conséquent rendrait facile la preuve explicite. À bout de ressources parlera-t-on d'une intuition sourde de la vérité ? Qu'est-ce qu'une pareille intuition si ce n'est une connaissance dynamique, le pressentiment certain que donne la finalité, l'attraction indubitable de l'Amour créateur ?

7^o Mais quand la volonté spécifie ainsi l'intelligence, la conviction religieuse peut-elle être absolue ?

Certainement ! Le fidèle peut adhérer à la foi comme à une vérité apodictique, lorsqu'elle s'impose à lui comme un devoir inconditionné. La volonté, en effet, tout comme l'intelligence est une faculté de l'être. Il y a deux motifs qui peuvent légitimer une conviction absolue : le motif d'ordre moral et le motif d'ordre spéculatif. Quand la volonté se veut elle-même, quand elle se plie à l'orientation de sa nature, elle est aussi objective que la pensée qui se pense et détermine les raisons ultimes de son affirmation. « Pourquoi, disait Boutroux, la vérité qui consiste à être en accord avec les conditions de l'amour, de la vie, de l'être, serait-elle moins vraie que celle qui prend sa mesure dans les abstractions de l'entendement² ? »

1. Dans toute conviction religieuse, il y a quelque chose de communicable la pensée et ses preuves, il y a quelque chose d'intransmissible, c'est l'amour du Bien qui rend la pensée victorieuse du doute

2 E. BOUTROUX, *Science et Religion*, p. 31, Paris, 1913

E — VALEUR RELIGIEUSE DES ATTITUDES
MORALES ET DE L'ACTE LIBRE

On a maintes fois chanté la grandeur de la pensée qui peut déterminer les lois de l'être. L'éminence de la volonté libre n'est pas moindre, car c'est par elle que l'homme émerge du mécanisme, qu'il cesse d'être une pièce de l'engrenage universel, pour devenir maître de soi et de son destin.

L'homme est roi, dit-on, parce qu'il pense ! Ironie, pour tous ceux qui ne croient qu'à la matière ! Connaître la nature, c'est savoir qu'on ne compte pour rien, qu'on existe aujourd'hui et que demain on ne sera plus. Ah ! vraiment la joie de connaître !

L'homme est roi parce qu'il pense ! Ironie encore pour les mécaniciens du panlogisme ? A quoi sert-il de penser le monde si, en le pensant, on le transforme en géôle, si la vision suprême du métaphysicien est celle d'un bagne, où tout se fait sur commande, où il n'y a plus d'initiative ? A quoi sert-il de se penser soi-même, si c'est pour se reconnaître aussi inerte et passif qu'un caillou, si l'amour, la justice et la pitié ne sont que des grimaces de marionnettes, manœuvrées par les câbles d'acier de la moïra, si, en un mot, le moi est une illusion, la liberté un leurre ?

L'homme est roi parce qu'il pense ! Vérité pour tous ceux qui considèrent la pensée comme une œuvre personnelle, qui à côté de la nécessité font place à la contingence. L'homme ne règne que s'il dirige lui-même son destin, s'il a en lui quelque chose d'inviolable, la volonté libre.

Avec la liberté le bonheur devient possible, car un bonheur contraint n'est que corvée, pour qu'il soit réel, délectable, il doit résulter d'un choix. Avec la liberté on comprend le respect dû à l'homme ; avec elle s'impose l'excellence de la religion qui n'est pas la synthèse de deux prémisses dans une conclusion, mais la rencontre de deux personnes dont la volonté est élective, et qui s'associent parce qu'elles se cherchent.

Puisque l'être est lumière et vie, bonté et vérité, la religion

pas un discours sur l'expérience avec l'expérience elle-même. Cette expérience, d'ailleurs, on peut la décrire, en jalonner la route, en faciliter ainsi l'accomplissement, mais non pas la vouloir ni surtout la faire pour autrui. C'est pourquoi, en dernière analyse, la certitude a ici quelque chose d'incommunicable : elle est pour chacun l'œuvre de chacun. Seulement, il faut le redire, nul n'a le droit non plus de formuler une conclusion négative, qui refuse l'expérience ; et celui-là, en vérité, refuse l'expérience, qui s'en tient à une enquête purement critique, intellectuelle et raisonneuse. Le chercheur vraiment sincère ne s'assied pas ainsi triomphant et superbe dans la zone déjà claire de son esprit pour attendre que la vérité vienne s'y faire juger en lui. Au contraire, il va au devant d'elle et travaille généreusement, humblement, à se rendre capable de la percevoir¹ »

Oui, pour trouver Dieu, il ne suffit pas de penser, il faut agir. Dieu n'est pas seulement un point d'interrogation posé à l'esprit, une nécessité, un mécanisme logique. Il est celui qui nous appelle au fond de nos cœurs et qu'on ne peut posséder qu'en l'aimant.

Aussi longtemps qu'en rationaliste on absorbe l'univers dans une Pensée, qu'on le conçoit sous forme d'une équation fautive qu'un inconnu infini peut seul vérifier, la religion reste passive et morne comme un calcul exact. Tout y est raisonnement, froide logique. On s'y défie de la joie, de la mystique, des élans du cœur. Comment pourraient-ils unir à un Dieu algébrique, comment ne dépareraient-ils pas la religion² ?

Toute autre est la religion réelle qui met au principe et au terme de l'univers une personne qui choisit et qui est généreuse. Alors seulement la religion se transforme en service spontané, en déploiement infini de nos puissances. L'âme parfaitement religieuse ne calcule plus, ne songe plus à la loi. Elle dépasse tout ce qui est fini, tout ce qui peut s'enclorre dans des proposi-

1. E. LE ROY, *Le Problème de Dieu*, pp. 308-309, Paris, 1929.

2. « On se fait, disait Pascal, une idole de la vérité même, car la vérité hors de la Chanté n'est pas Dieu et est son image et une idole qu'il ne faut point aimer ni adorer ».

tions abstraites, pour aimer sans mesure, se donner sans réserve. C'est dans ce don suprême à l'Amour infini et sans borne que la connaissance religieuse s'illumine, que la religion cesse d'être l'idolâtrie d'une pensée morte pour devenir un commerce vivant avec une Vérité qui est un Acte.

DEUXIÈME SECTION

LA MÉDIATION DE L'ACTION

CHAPITRE PREMIER

LA FONCTION LIBÉRATRICE DE LA NORME

A. — LE PROBLÈME

Dans le chapitre précédent nous avons vu que la volonté est libre et détermine elle-même son choix. Ce pouvoir subjectif de création et d'expansion est-il absolu ?

Oui, répond le libertin. L'individu est libre, c'est-à-dire supérieur à toute loi, créateur du bien et du mal, de la vérité et de l'erreur. Cette liberté essentielle, des siècles de logique et de morale l'ont appauvrie. On a voulu emprisonner l'homme, on lui a prêché une morale d'acceptation, une philosophie déterministe. On a parlé de connaissances nécessaires, de lois nécessaires, de certitudes objectives et d'obligation morale. L'homme a cru ces faux maîtres et s'est abâtardi. Il a servi, s'est soumis, limitant ses désirs, renonçant à sa virilité, espérant du moins trouver la paix !

Paix honteuse du vaincu qui adore sa défaite et bénit la fortune dont la roue le broie ; abandon criminel du lâche qui, pour ne pas souffrir, abdique ; sottise d'inertie du peureux qui, tapi dans les eaux stagnantes, se dit bien parmi les roseaux, timidité sénile du vieillard, qui renonce aux raisons mêmes de la vie, qui, par faiblesse, ferme son cœur à la grande joie victorieuse de la conquête, voilà les petites recettes que l'on

a durant des générations prescrites à l'individu et dont il est dégoûté aujourd'hui.

Car, aujourd'hui, il veut vivre et non pas mourir à petit feu, il se sent fort, doué d'une volonté de puissance qui ne peut capituler; il veut créer, affirmer, nier et honnir tout ce qui le dépasse, tout ce qui le limite, exalté dans son effort, prêt à périr pourvu qu'il soit libre!

Émancipation, anarchie, révolution, voilà, au dire du libertin, le principe essentiel de l'élan vital. Qu'est-ce que la vie morale? C'est celle qui méprise toute morale. Où commence l'intelligence? Avec l'émancipation de l'esprit, avec la libre pensée.

Maudites soient donc les religions qui prêchent la soumission et dressent des esclaves, adorent un crucifié et exaltent le renoncement! Au lieu de viriliser et de claironner la guerre, elles abêtissent, infectent le vouloir de pitié et de résignation. La vie n'est grande, noble, surhumaine, que dans la mesure où une révolte orgueilleuse se mêle à la pensée et au vouloir. La morale est une béquille à l'usage des estropiés. Le surhomme s'en passe et marche sans crainte.

Au libertinisme individualiste s'oppose l'obéissance du croyant. Pour lui la liberté de choix n'est pas absolue: elle peut grandir l'homme ou le diminuer, l'appauvrir ou l'ennoblir, l'asservir ou le libérer, selon qu'il accepte ou refuse de se soumettre à la norme du vouloir. Servir, c'est régner; se révolter, c'est dans la mesure du possible anéantir le dynamisme volontaire.

La révolte ne conduit qu'à la laideur et au néant. Il y a, dans la nature matérielle et spirituelle, un ordre et des lois dont on ne peut s'affranchir. Au delà du vouloir libre, subsistant avant lui, indépendamment de lui et le constituant malgré lui, se trouve une orientation inévitable à l'Être, d'où l'obligation. Les gestes, les paroles, n'y peuvent rien. Jusque dans l'athéisme le plus radical, dans la perversion la plus profonde, il restera toujours dans la nature spirituelle quelque chose qui adore Dieu et qui l'invoque à genoux. On peut se façonner, on ne peut se créer. Les conditions ultimes de la

destinée nous échappent. Il faut les accepter humblement, si on ne veut pas être dominé par la moira antique qui entraîne brutalement ses victimes à d'inéluctables châtiments. Obéir, c'est agréer sa nature, consentir à ce qu'on doit être. Se rebeller, c'est se dégrader, s'avilir. Le libertin est un nihiliste, un prêcheur de mort, un doctrinaire de l'impossible. Il est contradictoire de concevoir une volonté humaine qui ne soit astreinte à une règle, qui ne soit liée à un devoir.

B. — LE LIBERTINISME DE NIETZSCHE

I — L'ANTI-INTELLECTUALISME

Pour comprendre la pensée de Nietzsche, il faut se souvenir du déterminisme spéculatif, de la tendance du sujet à s'aliéner, qui avait triomphé dans les sciences et en philosophie. Nietzsche ne sympathise pas avec ces intellectuels dont toute la vie est cérébrale et qui se contentent de formuler des lois sans se préoccuper de la volonté, principe de l'actualité. « La science est à la sagesse ce que la vertu est à la sainteté, elle est froide et sèche, elle est sans amour et ne sait rien d'un sentiment profond d'imperfection et d'une aspiration plus haute. Qu'on s'habitue à transformer toute expérience en un jeu de questions et de réponses dialectiques, en une simple affaire de raisonnement et l'on s'apercevra qu'au bout de fort peu de temps, avec une activité pareille, l'homme en est réduit à agiter ses os comme un squelette¹. »

Le savant est un être honnête, simple, pénétrant, mais pauvre de sentiment ; il est modeste, fidèle, mais aussi routinier. Il aime la devinette, le rébus. « Doué de ces qualités, il réussit surtout dans les travaux historiques, quand il conforme les mobiles qu'il prête aux hommes du passé aux mobiles qui lui sont connus. C'est dans une taupinière qu'une taupe se retrouve le plus facilement !... Le savant est froid, de sorte que volontiers on le tiendrait pour cruel. On pourrait aussi

¹ F NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, pp. 82, 83, Paris, 1922.

Cette théorie empiriste est bien incomplète. On s'imagine qu'en libérant l'activité de l'homme des lois qui la figent, on lui permettra de s'adapter d'une façon plus souple à l'innée variété des circonstances, on croit l'orienter au progrès. Cependant il n'y a pas de progrès sans point de repère immobile.

James reproche aux morales de l'absolu d'être abstraites. Sans doute, pas plus que la métaphysique ne peut déterminer les modalités contingentes d'une essence concrète, la morale pure ne peut définir nos devoirs particuliers. Pareille à une boussole, elle ne fournit qu'une orientation générale. Elle nous indique le chemin sans nous dire si, pour toucher au but, il faudra escalader des rochers ou cheminer dans la plaine. Elle dit simplement : « C'est par là ». Au voyageur d'adapter sa marche à la directive impérieuse. Tantôt il devra contourner un obstacle, tantôt il marchera sans entrave. Pourtant la boussole le dirige efficacement si sommaires et abstraites que soient ses indications.

« Personne, disait Chesterton, n'a le droit d'employer le mot « progrès » s'il ne possède une foi bien définie et un code moral d'acier¹ » Pour progresser, en effet, il ne suffit pas de tenir compte du point de départ de l'odyssée, l'homme concret dans son infinie diversité, il faut encore le discernement du point d'arrivée ; il faut un idéal qui appelle, précis comme un clocher. Tous les points de départ étant divers, les cheminements au clocher seront différents et les odyssées de deux âmes ne seront jamais identiques — en cela l'empirisme a raison à l'encontre du rigorisme abstrait, — mais il faut un terme, sinon il n'y a plus de mouvement ; entre les points de départ et d'arrivée s'étendent des zones communes que tous doivent franchir.

Dire que l'individu doit agir individuellement, c'est l'immobiliser, oublier qu'il est un marcheur qui désire s'évader de lui-même, collaborer à une tâche universelle ; c'est le réduire à l'éternel métier de profiteuse, alors qu'il veut agir

1 G. CHESTERTON, *Hérétiques*, p. 24, Paris, 1930

sans profit. L'homme qui s'accomplit, qui est tout ce qu'il veut être, est celui dont l'action devient harmonique, adaptée au tout. Le déterminisme est cruel en refusant à l'homme la liberté ; le pragmatisme ne l'est pas moins en le condamnant au relativisme. Si elle n'est plus orientée à une fin dernière, synthèse harmonique de toute valeur, la vie devient un caprice. On pense sauvegarder mieux les intérêts de l'homme en ne les subordonnant pas à une loi abstraite. L'existence, sans relations éternelles, se désagrège, les intérêts humains ne sont plus servis. « Supprimez le symbole de Nicée et autres choses analogues et, disait plaisamment Chesterton, vous causerez un préjudice inattendu aux marchands de saucisses¹ »

Concluons. On peut trouver dans les ouvrages de James mille remarques ingénieuses sur l'action et la pensée. Cependant, il faut le constater, il n'a pas saisi leur caractère essentiel : l'homme qui possède la vérité, ou qui est juste, a l'impression de se dépasser, d'atteindre un objet qui transcende l'opinion et l'intérêt du particulier et même celui de tous les hommes. Pour ne pas avoir saisi ce coefficient absolu de la vie spirituelle, le pragmatisme, aimablement et avec beaucoup d'humanité, conduit la vérité et la morale au tombeau.

IV. — LA RELIGION

1^o *La Certitude religieuse*

Les rationalistes méprisent la foi parce qu'elle est incertaine et relative. James fait l'apologie de la croyance parce que toute connaissance est incertaine et relative. C'est l'apologétique du naufrage universel ! On ne se jette pas au canal pour éviter quelques gouttes de pluie ; on ne se donne pas la mort par crainte d'une maladie ! Comment un philosophe religieux a-t-il pu renoncer si aisément à toute certitude apodictique ? Comment un psychologue si averti n'a-t-il pas été

1 G CHESTERTON, *Hérétiques*, p 87

frappé par le caractère absolu de tout assentiment intellectuel, qu'il soit profane ou sacré ?

Toute connaissance, dit James, naît d'une aspiration et de désirs. Pas de connaissance sans orientation à la connaissance, pas de vérité sans désir du moins implicite de vérité. Pour qu'une vérité soit agréée, pour qu'elle ait un sens, il faut qu'elle intéresse, qu'elle réponde à un besoin. « Au sens relatif du mot (en tant que réalité s'oppose pour nous à non-réalité) réalité signifie simplement relation à notre vie émotionnelle et active. En ce sens, que tout ce qui stimule et excite l'intérêt est réel » D'une manière générale, plus un objet nous excite, nous impressionne, plus il possède de réalité « La source et l'origine de toute réalité, aussi bien du point de vue absolu que du point de vue pratique, est donc subjective, c'est nous-mêmes. Notre propre activité, le sentiment de notre propre vie, que nous éprouvons à tout instant, est le plus ultime fondement de notre croyance¹ »

Tout ceci est vrai en ce sens que la connaissance suppose un dynamisme ; mais quel dynamisme ? Un dynamisme subjectif ou objectif, un dynamisme relatif ou absolu ? James ne veut pas d'un dynamisme absolu, mais alors comment expliquer l'affirmation objective et le caractère absolu de tout assentiment ? Comment distinguer la vérité de l'erreur ? L'erreur comme la vérité peut correspondre à un intérêt et à une tendance. Un savant peut truquer une expérience ou il peut s'entourer de mille précautions pour que son observation soit rigoureuse. La conclusion du premier vaudra-t-elle celle du second ? Oui, si l'intérêt spéculatif est relatif, si l'amour de la vérité n'est pas un devoir absolu.

De même quand il s'agit d'expérience religieuse, James défend le thésisme pragmatique. Ce thésisme a l'avantage de le dispenser de toute recherche métaphysique, et James n'a pas un tempérament de métaphysicien, de plus, ce thésisme n'est pas gênant, car son Dieu est un vague président de

¹ Textes de W. James cités par J. MARÉCHAL, *Études sur la Psychologie des Mystiques*, I, pp. 106-107, Louvain, 1924.

républiques fédératives, qui permet à chacun de se choisir son idéal selon des convenances subjectives et de s'estimer religieux quelles que soient ses opinions

Mais chacun peut-il déclarer Dieu fini ou infini, puissant ou sans force selon ses préférences ? Un républicain peut-il à sa fantaisie élire un Dieu faiblard, un fasciste un Dieu tyran ? Peut-on choisir son Dieu comme on choisit une cocarde électorale ou un menu de table ? Si vraiment Dieu n'est qu'une projection de la subjectivité humaine, ne serait-il pas plus franc et plus loyal de nier son existence et de se déclarer athée, plutôt que d'user d'équivoque ?

« La religion, écrivait J. Rivière, n'est intéressante que si elle est la vérité. Et si par hasard elle se trouvait ne pas l'être, il faut avouer que le premier devoir serait de s'en débarrasser. Impossible de comprendre ceux qui prétendent qu'il faut défendre la religion à cause de son utilité sociale, même si on n'y croit pas. Maurice Barrès¹. Quelle insulte à la religion ! J'aime mieux ses pires ennemis. Car enfin, si elle n'est pas vraie, la religion n'est rien qu'un fort détestable embarras. Sans doute si on démontrait la fausseté de la religion, ce serait une désillusion, un désespoir terrible. Mais quoi ? Celui qui aime la vérité pour elle-même doit être prêt à tout subir. Ce n'est pas parce que je devrais devenir très malheureux que j'aurais le droit d'hésiter un instant². »

Cette attitude intransigeante et courageuse paraît plus noble et plus loyale que celle du pragmatiste. J'ajoute qu'elle répond aux données immédiates de la conscience religieuse. En effet, comme le notait Simmel, « Dieu est, pour l'homme religieux, la plus incontestable de toutes les possessions, incontestable comme l'est celle de son propre moi ; car de

1. Rivière — et on l'excuse — ne connaissait pas l'évolution spirituelle de Barrès. Voici ce que Barrès écrivait dans ses notes intimes : « Je sens, depuis des mois, que je glisse du nationalisme au catholicisme. C'est que le nationalisme manque d'infini. Je m'aperçois que mon souci de ma destinée dépasse le mot France, que je voudrais me donner à quelque chose de plus large et de plus prolongé, d'universel. » (Cité par H. MASSIS, *Débats*, I, p. 35, Paris, 1934)

2. J. RIVIÈRE, *A la trace de Dieu*, p. 28, Paris, 1925

même que nous éprouvons souvent notre moi, comme étant la seule réalité, par opposition avec laquelle le monde entier n'est qu'une « représentation », une fantasmagorie produite par nos rêves ; pour l'âme pieuse toutes les réalités terrestres sont inexistantes. Ce sont des bulles prêtes à éclater, des ombres chancelantes, si on les oppose au seul être qui soit ferme et sûr, si bien que toutes les possessions : « le corps, les biens terrestres, l'honneur, l'enfant, la femme », leur seront sacrifiées, car celles-ci ne constituent pas une vraie possession, ce ne sont qu'illusions et fantômes .. C'est de cette phase extrême de la religion qui joint, en une seule réalité psychique, la contradiction logique du désir le plus intense de la possession avec la jouissance la plus intense de la possession que se rapproche tout amour quel qu'il soit, ne fût-ce que parce que même dans sa phase de désir il y a une anticipation de la jouissance désirée. Le sentiment de la possession et de la non-possession rattache l'âme pieuse à son Dieu, avec des fils également solides, ou pour mieux dire, le Dieu de l'âme pieuse est engendré là où ses fils allongés dans l'infini convergent et se rencontrent¹. »

2^e Le Désintéressement religieux

Les peaux-rouges nommaient leur Dieu, le « Grand Réconfort » ou le « Grand Bien-Être ». Les définitions pragmatistes de la divinité n'en diffèrent que peu. Dieu devient un commis aux gages de l'homme ; il doit être son valet. Ainsi tout ira pour le mieux dans le meilleur des mondes : l'homme sera bien servi !

Le malheur c'est que Dieu n'est utile que s'il n'est pas un valet. L'idée d'avoir un valet peut reconforter un homme qui désire faire cirer ses bottes, mais il y a mille autres situations où un valet n'est d'aucun secours. Le Dieu, qui seul peut passionner l'homme, ne peut être son égal et encore moins son inférieur. C'est sous le signe de l'absolu que l'homme l'appelle ; il le veut Infini en puissance, en bonté et en vérité.

1 G. SIMMEL, *Mélanges de Philosophie relativiste*, pp. 159-160, Paris, 1912.

Un croyant peut avoir des opinions politiques très diverses, mais, fût-il démocrate, dès que l'idée de Dieu devient vivante et agissante en lui, c'est un Maître Absolu qu'il adore, devant lequel il s'anéantit.

Le sentiment de la majesté de Dieu, la joie de le servir et de s'immoler à la volonté divine, non par intérêt mais tout simplement parce que c'est un devoir, est un sentiment commun à tous les mystiques qui s'adonnent à une lutte sans merci contre l'amour-propre. Ce sentiment, les chrétiens moyens n'en sont pas dépourvus ; ils sentent qu'on ne peut aimer Dieu sans se soumettre et accueillir une volonté étrangère.

Cette expérience élémentaire de la vie religieuse, James semble n'en avoir pas eu conscience. A la fin de son livre, *L'Expérience Religieuse*, il cite ce passage de Leuba : « Il ne faut pas dire que l'on connaît Dieu ou qu'on le comprend ; il faut dire que l'on s'en sert, tantôt comme d'un nourricier, tantôt comme d'un protecteur, tantôt comme d'un ami, tantôt comme d'un objet d'amour. S'il nous est vraiment utile, la conscience religieuse n'en demande pas davantage. Dieu existe-t-il réellement ? Comment existe-t-il ? Quelle est sa nature ? Il n'importe guère. Le but de la religion, en dernière analyse, n'est pas Dieu, mais la vie plus large, plus riche, plus satisfaisante¹ » Et pourtant, comment Dieu peut-il rendre des services s'il n'existe pas ? Comment peut-il nous aider, s'il n'est pas Force et Bonté ? Le seul Dieu utile est un Dieu objectif et absolu, d'un autre, d'une doublure de l'homme, on n'a que faire

« Post hoc, non propter hoc » ; c'est un principe de logique. Rien n'est plus utile que l'action désintéressée qu'elle soit esthétique, morale, intellectuelle ou religieuse. Mais un utilitaire ne sera jamais un grand artiste, la morale d'un calculateur demeure douteuse, un savant qui cherche le profit n'est pas sur la voie des grandes découvertes ; un fidèle égoïste n'est religieux que de nom. L'action religieuse a une valeur biologique, parce qu'elle est supra-biologique. L'action biolo-

gique est de soi particulière, tandis que l'acte moral et religieux est de soi universel

L'effet normal de la mystique, James en convient, est une extension de l'activité vitale, le mystique pénètre dans une zone de réalité plus vaste, il communie à Dieu, à ses frères et au monde. Comment cette communion est-elle possible si ce n'est par le désintéressement ? Qu'est-ce que l'acte désintéressé si ce n'est celui dont la portée est ontologique et illimitée ?

Fera-t-on objection des pratiques utilitaristes des religions, des vues intéressées des fidèles ? Sans doute la qualité de tous les croyants n'est pas pareille. L'homme réel, je ne parle pas de l'« homo ut sic » dont nous entretennent les moralistes, est un être progressif et dynamique et, par conséquent, les différentes étapes de son progrès ne peuvent être marquées par un égal désintéressement ou par une union pareille à Dieu¹

Le rôle pédagogique de la religion consiste dans ce cas à éduquer progressivement le fidèle. Elle ne maudit pas celui qui hésite à s'engager dans les voies arides du dépouillement mystique, elle patiente parce que, dans ce dévot égoïste, il existe du moins des germes de générosité. Son bonheur est une œuvre divine et, en le cherchant, il finira par découvrir

1 Le rigorisme moral provient d'une immobilisation du réel. On juge un homme comme s'il était fixé dans un état. Or, par le fait même qu'il vit, il est dynamique et ne peut donc être jugé qu'en fonction du terme de son évolution. Les lois de la morale et celles de l'homme au concret diffèrent. Les unes sont parfaites parce qu'elles sont théoriques, les autres impliquent de l'inadéquation. Si tant de contemporains sont si sévères à l'égard des fidèles moyens, si couramment ils arborent la théorie du « Tout ou Rien », s'ils méprisent les croyants qui ne sont pas des saints, n'est-ce pas que, hantés par le formalisme kantien, ils s'imaginent que le terme de la morale est une loi et non un être réel auquel on peut s'unir progressivement.

« Notre pensée, disait Boutroux, marche à reculons comme l'écrevisse ». Elle ne juge que par le passé ou par le présent, elle omet l'avenir. Voilà pourquoi elle se trompe alors qu'elle semble objective en condamnant le prochain qui n'a pas encore réalisé toute la loi. La volonté, au contraire, et sa compagne, la charité, présument, cherchent dans l'avenir leur critère. Elles ne jugent pas, car l'heure du jugement n'a pas sonné. Tout jugement définitif suppose une stabilisation.

qu'il ne peut le trouver que dans le service héroïque de Dieu « Celui qui aime un présent, disait saint Thomas, aime déjà la main qui l'offre. » Obéir vaille que vaille à un commandement de Dieu, c'est déjà insérer dans son action un ferment d'universalité et de désintéressement¹.

3° L'Existence d'un Dieu Infini

a) Le présupposé empirique du finitisme

James a commencé par étudier la religion en psychologue. Dans son ouvrage, *Les Variétés de l'Expérience religieuse*, ses conclusions se présentent comme des hypothèses et non comme des axiomes. La méthode de la science, qui interdit au savant d'assigner à un fait des causes transcendantes, justifiait ces réserves. Comme « *causa fiendi* » ou comme antécédent empirique du phénomène mystique, Dieu paraît un être actif, extraposé et fini. Cependant un psychologue résiste difficilement au mirage de la philosophie. Devenu philosophe, James crut, en changeant de discipline, ne pas devoir changer de méthode; et, comme on pouvait s'y attendre, les conclusions du philosophe furent identiques à celles du psychologue : Dieu resta un être fini et extraposé.

Cette conception n'était pas originale. Si bizarre qu'elle paraisse à des continentaux qui ne comprennent pas qu'on puisse maintenir une institution ou un mot qui n'a plus de sens, l'idée d'un Dieu fini était devenue courante dans les

¹ Le défaut commun à beaucoup de spéculatifs qui traitent de la question religieuse est de feuilleter des livres, d'énoncer des hypothèses et de manquer d'expérience personnelle. Celui qui n'a jamais aimé, doit trouver bizarre le spectacle d'un amoureux, celui qui n'a jamais étudié, ne peut comprendre un savant. A fortiori, quand il s'agit de phénomènes religieux qui sont d'un autre ordre que les phénomènes profanes. Pareil à beaucoup de professeurs, James s'est passionné pour la théorie de l'action et non pour l'action religieuse elle-même. On est surpris, quand on lit ses lettres, d'apprendre que le fondateur du pragmatisme religieux ne priait pas et que la prière le rendait faux et guindé. Après avoir pratiqué sérieusement la religion, aurait-il pu écrire qu'elle n'exige pas le désintéressement? Après avoir médité sur la mort de Jésus, n'aurait-il pas compris que l'amour sacré est héroïque et qu'il s'achève dans un sacrifice sublime et sanglant?

pays anglo-saxons qui, à cette époque encore, se souciaient moins de logique que de tradition et d'honorabilité. On a toujours l'air d'un assassin quand on supprime Dieu sans phrases ; on le supprima effectivement mais on maintint son nom.

Pourquoi la croyance à un Dieu infini était-elle devenue intolérable ? Parce que, disaient les empiristes, le mal est à demeure dans le monde et que donc Dieu ne peut l'avoir créé, parce que l'idée d'infini est une pseudo-idée, construite par addition du fini au fini : Dieu n'est pas infini mais indéfini.

On dit que Dieu est cause du monde. Pourquoi supposer dans la cause plus qu'on ne constate dans l'effet ? Dieu comme cause est du même ordre que son effet ; il ne le transcende pas ; il n'est pas « *causa sui* ». On dit qu'on ne peut connaître l'infini que par le fini, mais alors, par quel saut arbitraire passer du fini à l'infini ?

Mill, après avoir constaté dans l'univers des imperfections qui auraient pu compromettre la réputation d'un Dieu doué d'une puissance illimitée, inclinait à le croire limité. Parmi les contemporains les partisans d'un Dieu fini sont le grand nombre. Le polythéisme qui semblait absurde jadis n'est plus écarté. James déjà lui souriait sans oser dire tout ce qu'il en pensait.

Ce qui conduit logiquement tant de philosophes à ces insanités, c'est l'empirisme. Si vraiment l'espace et le temps sont des conditions ontologiques de l'être matériel, les principes d'objectivité de l'affirmation, il est évident que Dieu doit être spatial, temporel, extraposé. Si la philosophie a pour objet l'étude des antécédents empiriques du donné et non l'étude des conditions absolues de possibilité et de réalité du donné, Dieu comme cause du fini n'est qu'un antécédent ou un conséquent du même ordre. Si entre le fini et l'infini il n'y a qu'une relation extrinsèque, on ne pourra dire que le fini dépend intrinsèquement de l'Infini, et donc la puissance de Dieu sera limitée.

Cet empirisme, nous l'avons déjà réfuté trop souvent et nous craignons de lasser la patience du lecteur. Rapidement :

Dieu ne se déduit pas comme la cause empirique et partielle de tel être fini, mais comme la cause nécessaire de tout être fini, quels que soient ses déterminations et son dynamisme, qu'il soit parfait ou imparfait, possible ou réel

Une preuve purement empirique de l'existence d'un Dieu parfait est boiteuse ; car en ne rattachant à Dieu que tel être donné, doué de telle perfection, elle ne lui subordonne pas l'universalité de l'être. Si Dieu existe, un grain de poussière doit le manifester à l'égal du cosmos, un protozoaire aussi bien qu'un esprit, le dynamique non moins que le statique, le possible non moins que le réel

Une preuve purement empirique de l'existence d'un Dieu nécessaire est contestable, parce qu'elle présente Dieu comme la cause extrinsèque du fini. Pour assurer au concret une réalité propre, afin d'éviter toute apparence de panthéisme, l'empiriste réalise l'être concret en dehors, à côté de l'Être nécessaire. Il déclare que l'être limité subsiste en lui-même et pour lui-même, qu'on peut l'objectiver sans le référer à Dieu ; puis à cette substance définitivement close, qui ne peut plus avoir avec l'autre que des relations accidentelles, il accole comme soutien externe celui qu'il nomme l'absolu. Contradiction dans les termes ! Si vraiment le fini peut se comprendre d'une façon statique, si, en l'affirmant, on n'est pas forcé par le mouvement même de la pensée à le centrer hors de lui-même, le fini est absolu et Dieu son voisin est relatif, si le réel est étranger à Dieu, indépendant de Dieu, ne fût-ce qu'un moment, Dieu est conditionné ; si dès l'abord le pont n'est pas jeté entre le fini et l'infini, si la notion de Dieu est purement adventice, Dieu est fini, car de l'existence du fini qui n'est que fini on ne peut passer sans parallogisme à l'infini

La preuve métaphysique de l'existence de Dieu évite ces incohérences. Sa portée est universelle ; car, en prenant comme point de départ l'être fini en tant qu'être, elle rattache à Dieu tout être limité, l'infiniment petit et l'infiniment grand, le monde présent et les mondes possibles, un univers imparfait comme un univers parfait. De plus, elle déduit Dieu comme

la cause intrinsèque du fini. Affirmer le fini c'est donc l'affirmer, vouloir le fini c'est le vouloir, dire que le concret existe en soi c'est objectiver l'ascété divine. Il n'y a pas passage extrinsèque de l'un à l'autre mais subordination de l'un à l'autre, si bien que le fini serait contradictoire, irréel et illusoire sans Dieu. On ne pourrait passer du fini à l'infini, si dans l'affirmation du fini l'infini n'était pas déjà présent ; on peut et doit passer de l'un à l'autre s'ils sont donnés simultanément, l'un d'une façon explicite, l'autre d'une façon implicite et nécessaire.

Bref, Dieu comme cause métaphysique du fini est le principe universel et intrinsèque de l'être. L'être, étant illimité de soi, Dieu doit être infini, immanent ou « *causa sui* ».

b) La preuve de l'existence d'un Dieu, Absolu et Parfait

Esquissons rapidement cette preuve métaphysique. Dans tout être fini il faut distinguer sa possibilité de sa réalité, ses déterminations de son dynamisme. Du fait qu'un être est possible, il n'est pas extraposé ; du fait qu'il peut exister, il n'est pas réel. L'acte est plus que la puissance ; la possibilité physique plus que la possibilité abstraite. Le possible est statique, le réel dynamique, l'action étant toujours débordement, nouveauté. Un être, dès qu'il est inséré dans l'existence dont les modalités sont inépuisables, tend sans trêve à se dépasser ; il est entraîné par un irrésistible courant de l'imparfait au parfait, de la puissance à l'acte. Dans un être réel l'essence et l'existence sont distinctes, car si on absorbe l'existence dans l'essence, il ne pourrait se mouvoir, et, dépourvu d'action, deviendrait irréel et conceptuel ; si au contraire on identifie l'essence à l'existence, les déterminations de l'être seraient négatives et son existence contradictoire.

Pour montrer que Dieu est la « *causa essendi* » de l'être fini, il faut donc prouver qu'il est le principe transcendant de la possibilité de cet être, du dynamisme de cet être et de la synthèse suprême du possible et du réel, de l'essence et de l'existence qui constitue l'être fini concret.

Or, 1^o Dieu est la condition souveraine de la possibilité

un Absolu Rationnel. La distinction et la corrélation du possible et du réel impliquent donc un principe transcendant de leur synthèse, Dieu, Absolu de Détermination et d'Action.

Même chose pour l'être concret qui se meut, dont la puissance est toujours distincte de son acte. Jamais un être réel n'est tout ce qu'il peut être ; son existence est faite d'un perpétuel déséquilibre. Les stades de son évolution qui sont spécifiquement différents et coordonnés, l'alliance intrinsèque et pourtant inadéquate de son essence et de son existence, la corrélation et l'opposition de ses états et de son dynamisme qui, tout en étant solidaires, ne coïncident pas, qui, tout en l'extrapasant sans cesse à lui-même, le font être lui-même et le rendent distinct de tout autre, exigent un Être qui subsiste en lui-même, dans la coïncidence totale de l'essence et de l'existence, dans l'unité adéquate de la pensée et de l'action.

Bref, on ne peut vouloir l'imparfait sans le coordonner au parfait, affirmer le relatif sans le référer au nécessaire, objectiver le fini sans le faire participer à l'infini, or la condition suprême de toute objectivité ne peut être subjective, le terme nécessaire de toute relation ne peut être contingent, le principe absolu du réel ne peut être irréal ; Dieu doit donc exister, il est absolument nécessaire qu'il soit Parfait, Nécessaire, Infini.

c) *L'objection du mal*

Reste l'objection du mal. Le mal est réel ; on ne le supprime pas en le niant. Dans l'hypothèse d'un Dieu créateur de l'univers, son existence fait difficulté. Si on n'a pas le tempérament pessimiste de Schopenhauer, si d'ailleurs on ne veut pas attribuer à Dieu des imperfections volontaires — puisqu'on le dit bon — ne vaut-il pas mieux, pour atténuer la responsabilité divine, de limiter sa puissance ?

Il est certain que l'objection du mal serait décisive contre l'existence d'un Être parfait, si la nature de Dieu était connue par induction empirique. Dans ce cas toute souffrance — et je dirais même toute imperfection de l'être fini — devrait

mettre en question l'infinie perfection de son auteur¹. Cependant ce n'est pas par induction ou comme cause particulière du donné que Dieu se déduit. Il est nécessaire comme « causa essendi », c'est-à-dire comme la cause transcendante ou créatrice de toute existence finie. Peu importe que l'être fini soit bon ou mauvais, heureux ou malheureux. De toutes façons il existe et, par conséquent, a besoin comme « ratio essendi » de Dieu.

Les empiristes s'imaginent que, si le monde était meilleur, la preuve de Dieu serait plus simple. C'est une erreur, car entre le fini, si parfait qu'on le suppose, et l'Infini, la distance reste toujours infinie. Il n'est ni plus difficile ni plus aisé de conclure à l'existence d'un Être parfait en prenant comme point de départ un être qui rit qu'un être qui pleure. La douleur comme la joie, le mal comme le bien — les empiristes y insistent — sont réels. Ils impliquent donc l'une comme l'autre une suprême Réalité.

L'objection du mal n'ébranle donc nullement la preuve de l'existence de Dieu. D'une part il est certain que le mal existe (vérité immédiate empirique), d'autre part il est non moins certain que Dieu existe (vérité immédiate métaphysique). Quant à savoir comment Dieu a pu créer un monde imparfait, c'est renverser la perspective de la pensée et l'ordre de l'action, c'est poser un problème insoluble. Notre centre de perspective est fini, notre dynamisme est fini. La création ne pourrait cesser d'être un mystère que si comme Dieu nous étions doués d'action et d'intuition créatrice.

Connaître c'est être. Nous sommes affectés de limites; la seule chose qui soit illimitée en nous est notre tendance à

1. Comme le disait justement Scheler : « Si je ne pouvais déduire l'idée et l'existence d'un Dieu que de la conformation et de l'existence du monde tel que je le connais, et non pas d'une expérience originelle que l'essence de ma personne aurait fait d'une bonté et d'une sagesse sacrée, le reste de l'univers dût-il même rayonner de béatitude, d'harmonie et de paix, l'existence d'une sensation douloureuse, d'une seule, ne fût-ce que faible, la sensation d'un mal, par exemple, me suffirait entièrement pour refuser au créateur « essentiellement » bon de l'univers la moindre approbation » (M. SCHELER, *Le Sens de la Souffrance*, p. 11, Paris, 1936).

dépasser toute limite. Par conséquent nous ne pouvons comprendre l'action créatrice, c'est-à-dire une action illimitée, que virtuellement et inadéquatement. Nous savons avec certitude qu'elle est réelle ; impossible cependant de l'expliquer intrinsèquement. Le processus créateur est un mystère, c'est-à-dire une actualité dont nous connaissons l'existence mais dont nous ignorons l'essence ; c'est une vérité qui, tout en étant intelligible pour nous, doit être intelligible en soi.

Ne pas vouloir de la création parce qu'elle est mystérieuse ou bien ce serait avec les idéalistes identifier le réel au logique, le « quod est » au « quid est » et au « quomodo est » Dans ce cas, il faudra mettre en question la certitude de toute connaissance immédiate d'un fait non élucidé, dire que tout savoir incomplet est sans valeur ce qui reviendrait à nier la possibilité pour l'homme de toute connaissance, car il ne connaît jamais le tout de rien

Ou bien inversement, se plaçant au point de vue empiriste, on identifiera l'ordre de la pensée à celui de la réalité. Une réalité concrète, dira-t-on, ne pose aucun problème métaphysique et n'appelle aucune médiation. Dans ce cas, Dieu étant fini ne sera plus un mystère, mais le mystère, au lieu d'être localisé en Dieu, se répandra partout. Les êtres finis non seulement ne seront plus intelligibles mais absurdes.

La philosophie thomiste distingue l'ordre logique et l'ordre ontologique¹ et ainsi l'affirmation du mal et l'affirmation de Dieu cessent d'être des assertions contradictoires. A la différence de l'idéaliste, il admet l'existence du mal et même du mal absolu, le péché. Le mal n'est pas une pure limite, une pure négativité, il existe réellement comme quelque chose

¹ Cette distinction de l'ordre logique et ontologique est manifeste dans tout jugement d'existence. Quoique l'assimilation intellectuelle d'une réalité concrète soit toujours inadéquate, néanmoins l'esprit la réfère inconditionnellement à l'Actualité de l'Être. L'affirmation existentielle de l'objet transcende donc sa compréhension interne, son intelligibilité actuelle, l'ordre ontologique dépasse l'ordre logique. Identifier l'ordre ontologique à l'ordre logique, ce serait, étant donné le caractère déficitaire de l'intellection humaine, condamner l'esprit à suspendre indéfiniment son assentiment et lui interdire tout jugement.

qui aurait pu ne pas être et qui aurait dû ne pas être, et qui est réel pourtant. Le mal est un fait, une vérité immédiate. « Ab esse ad posse valet illatio. » Contrairement à l'empiriste, le chrétien ne sacrifie pas l'existence de Dieu à l'existence du mal, car Dieu, c'est-à-dire un Être infini en pensée et en puissance, peut seul rendre possible et réel un être dont l'essence et l'existence sont inadéquates.

D'une part, la preuve de Dieu est absolument certaine ; de l'autre, Dieu, qui, comme « *causa essendi* », ne peut être adéquatement compris, doit être adoré en silence. En prétendant connaître les desseins de Dieu et expliquer la création du monde, on oublierait la transcendance du Créateur et donc on contesterait « *a priori* » et d'une façon arbitraire la possibilité de son existence ; en expliquant pourquoi il a créé tel monde plutôt que tel autre, en assignant une raison concrète à la suprême synthèse du possible et de l'existence d'où jaillit l'être contingent, on identifierait l'esprit de l'homme à l'Esprit divin.

Ainsi le problème de la production d'un monde imparfait par Dieu est à la fois un problème insoluble et résolu. Il est insoluble, s'il est mal posé, si on prétend comme s'extraire des limites de son esprit et se placer au point de vue de Dieu, c'est-à-dire à un point nécessairement extrinsèque à une raison finie. Il est résolu parce que cette prétention est absurde, puisque Dieu seul est Dieu et que l'homme est relatif, il est résolu parce que nous connaissons d'une façon absolument certaine l'existence du mal et l'existence de Dieu, et qu'il est absurde de sacrifier des certitudes immédiates à un problème ultérieur qui est insoluble, il est résolu parce qu'une connaissance incomplète et mystérieuse peut être apodictique, qu'elle ait pour objet une réalité empirique ou métaphysique ; il est résolu enfin parce que toutes les objections que l'on oppose à la création sont contradictoires.

En effet, contester avec certains dynamistes l'existence de Dieu parce que l'univers est mauvais, c'est tour à tour nier et affirmer l'existence d'un Ordre Absolu de Valeur. Cet ordre, on affirme sa réalité, puisque c'est en fonction de

lui qu'on dénigre le monde ; cet ordre, on nie sa réalité, puisque à cause d'un mal fini on conteste sa suprême valeur et donc son existence. Les objections contre la Providence, a-t-on dit, se font grâce à la Providence. Parce que l'action est orientée intrinsèquement au Bien, on critique l'univers, d'ailleurs on nie cette orientation intrinsèque de l'action à un Absolu de Perfection, puisqu'on nie Dieu.

Il ne serait pas plus logique de se joindre à certains rationalistes qui maudissent le monde parce qu'il n'est pas le meilleur des possibles. En effet, d'une part le rationaliste subordonne le monde actuel aux mondes possibles qu'il déclare meilleurs ; d'autre part il subordonne le possible au réel puisqu'il ne peut penser au possible qu'en agissant et donc en reconnaissant la valeur inconditionnée de la vie. Ce n'est qu'en acceptant la vie, qui est la condition de toute pensée, qu'il peut s'adonner à ses diatribes¹. Le monde dans lequel nous vivons, parce qu'il est réel, est supérieur à tous les mondes possibles qui n'existent pas. Il faut l'agréer avec joie parce que, de fait, il n'en est pas de meilleur. Il est celui que Dieu a voulu et aimé, celui qui seul assortit effectivement à la Vie, à l'Acte qui est la souveraine perfection de l'être

1 « La philosophie (vue du point de vue religieux), ne faisant usage que de la raison, consiste à découvrir des problèmes là où il y a des solutions, à relever dans ce qui est tout ce qui ne devrait pas être. Et elle arrive ainsi à conclure à l'impossibilité de ce que nous voyons de plus incontestable, oubliant qu'elle en est partie. Toute l'œuvre de la philosophie ressemble aux arguments des Éléates contre le mouvement. Et c'est pourquoi, en somme, sa force extrême, la plus parfaite, la plus logique, c'est l'idéalisme, c'est-à-dire la négation radicale de la réalité. La philosophie est une maladie qui se met sur le réel, qui le ronge et qui finit par prendre sa place comme ces feuilles qui n'ont plus que leurs nervures » (J. RIVIÈRE, *À la trace de Dieu*, p. 54, Paris, 1925).

CHAPITRE TROISIÈME

THÉOCENTRISME DE L'ACTION

A. — LE PROBLÈME

Les hommes, la plupart du moins, n'estiment pas perdre grand'chose quand ils perdent la vérité. Ils renoncent moins aisément à un idéal de vie. Aussi, lorsque la philosophie critique eut condamné l'usage transcendantal de la raison, on voulut cependant sauvegarder la morale et maintenir, à défaut de vérités intellectuelles, des normes absolues d'action. Voilà l'origine du moralisme. Il consiste à créer une morale obligatoire dont la clef de voûte n'est plus Dieu. Le moralisme peut prendre mille formes diverses dont le « Te King » indiquait déjà les stades divers. « Quand périt la vérité divine, il reste la vertu, quand la vertu périt, il reste la bonté; quand la bonté périt, il reste la justice sociale, quand la justice sociale périt, il reste les cérémonies, lesquelles ne sont qu'un masque de loyauté et souvent la source du désordre¹ »

Le moralisme positiviste cherche à établir la règle des mœurs par induction historique. L'humanité, au dire de l'histoire, progresse, et si l'on cherche le facteur essentiel de son progrès, on le trouve dans une collaboration croissante, dans une solidarité rendue toujours plus étroite. Être moral, c'est donc renoncer à l'individualisme, agir en altruiste en fonction du Tout.

Nous ne pouvons, sous peine de redite, faire dans ce chapitre

¹ Cité par J. SCHLUMBERGER, *Sur les Frontières religieuses*, p. 106, Paris.

un nouvel examen de la morale positiviste. Pour constater qu'il n'existe pas de morale de ce genre, il suffit de parcourir les manifestes des laïcistes. On s'aperçoit en les lisant que les mots sonores dont ils se servent : « civilisation », « solidarité », « humanité » et quelques autres ont une saveur mystique et qu'ils proposent à la vénération du peuple non pas un fait ou une réalité positive, mais un idéal et un idéal beaucoup plus abstrait et plus imprécis que l'idéal religieux. Il n'existe pas de morale, si empiriste qu'elle soit, qui sous un vocable ou l'autre n'invoque l'Idéal Absolu.

L'histoire prouve d'ailleurs que les phénomènes religieux et moraux sont solidaires. « Religion et morale, disait M. Loisy, sont choses connexes et coordonnées dans l'histoire humaine. La considération d'une morale indépendante de la religion est un phénomène exceptionnel, si tant est même que, dans ces proportions étroites, il n'ait pas encore moins de réalité que d'apparence, et que ce ne soit pas surtout dans les théories, dans l'esprit des philosophes, que la morale a été ou semble être séparée de la religion, soit que la théorie ait méconnu les conditions véritables et l'objet de la moralité, soit qu'elle se soit fait illusion seulement sur le caractère de cet objet, qui était religieux sans que le théoricien en eût conscience. Dans le premier cas, le philosophe a pu vivre moralement, sans s'apercevoir que sa doctrine était un monstre en morale, il l'avait bâtie avec ses idées sans s'apercevoir de ses sentiments. Dans le second cas, il a pu vivre sa morale, et religieusement, sans s'apercevoir que sa morale était une religion¹. »

Assurément une morale pour être humaine doit être sociale ; mais le progrès de la société n'est possible que par l'adaptation de l'humanité à un ordre transcendant de réalité. « L'ambition de l'homme, en ce domaine, écrivait Boutroux, ne va à rien de moins qu'à conférer à ses actions, à ses sentiments, à ses pensées, une valeur absolue. C'est, par delà toute réalisation visible de l'être, vers l'auteur même de l'être et de la perfection, que l'homme se tourne, plus ou moins consciemment,

1 A. LOISY, *La Religion*, p. 48, Paris, 1917.

lorsqu'il cherche l'objet auquel il doit adapter sa vie pour lui donner vraiment un caractère moral¹. »

Nous devons examiner de plus près le moralisme de Kant et établir que le point terminal du dynamisme volontaire n'est pas une loi, mais l'Être. Dieu est la fin dernière, le centre ontologique dont les préceptes moraux émanent ; c'est lui qui donne à la liberté et à la loi éthique leur fondement objectif. Ne vouloir être que moral, mettre le bien suprême dans la vertu et le perfectionnement formel, c'est mutiler l'action et retrancher l'homme de ce qu'il doit être. Bien vivre, c'est plus qu'être juste, c'est s'associer à Dieu.

S'ensuit-il que le moralisme ne mérite que du mépris et qu'on puisse dédaigner l'effort que font tant d'hommes dépourvus de croyances, pour s'assurer des principes de conduite ? Non, car la morale laïque n'est pas autonome, extrinsèque à la morale religieuse. Il suffit de vouloir sincèrement le bien de l'humanité pour aboutir tôt ou tard au culte du vrai Dieu. La morale religieuse ne dédaigne aucun des devoirs terrestres de l'homme, elle prescrit elle aussi l'amour pur du devoir, le désintéressement héroïque, le dévouement passionné, la collaboration confiante à la grande œuvre civilisatrice ; elle ne méprise pas l'humain mais l'accomplit.

Il existe un certain intégrisme qui stérilise l'homme au lieu de l'améliorer. Cet intégrisme consisterait dans l'occurrence à dénigrer les morales humaines sous prétexte qu'elles sont incomplètes, à ridiculiser l'idéal de l'incroyant parce qu'il n'est pas adéquat à toutes les exigences du vouloir. Le résultat logique de pareilles satires sur tous ceux qui ont foi en la vie ne peut être que de les dégoûter d'un Dieu qui ruinerait les valeurs concrètes et réelles de l'existence.

Qu'au lieu de mépriser ceux qui sans être religieux ont le culte du devoir, le respect de la parole donnée, le sens de la justice et du dévouement, on communique à leur effort. Cet effort, s'il est persévérant et loyal, les conduira du respect absolu du Bien Abstrait à l'adoration de Dieu, l'Absolu Concret.

1. E. BOUTROUX, *Morale et Religion*, p. 62, Paris, 1925.

« Tôt ou tard, disait Boutroux, viendra une heure où la morale et la religion, démêlant leur solidarité profonde, s'étonneront de s'être combattues, comme deux personnes qui, après s'être crues ennemies sur de fausses apparences, s'aperçoivent, venant à se mieux connaître, qu'elles étaient d'accord sur les points essentiels. Il est étrange à quel point, nos yeux s'étant décillés, toutes choses, parfois, nous apparaissent sous un jour nouveau, en sorte que nous ne comprenions plus pourquoi tel objet, telle personne nous inspireraient une répulsion insurmontable. Ce n'est pas seulement dans la fiction, mais encore dans la réalité, que certains drames, gros de catastrophes, se dénouent par une scène de reconnaissance¹. »

B. — LA DOCTRINE MORALE ET RELIGIEUSE DE KANT

I. — LA MORALE

1^o *Son Origine*

Toute philosophie se définit par ses antécédents historiques. Quand il s'agit de systèmes modernes qui ne cherchent pas les matériaux de leur synthèse dans un passé lointain, il est aisé de vérifier cet adage. Nous avons noté l'influence du rationalisme et de Hume sur l'épistémologie de Kant. Dans sa morale, Hume sera remplacé par Rousseau et l'ontologisme, qui a reçu son coup de grâce, ne paraîtra plus que comme une ombre qu'on écarte du revers de la main.

Kant, dont l'esprit grave ne sympathisait pas avec les frivolités mondaines de Voltaire, subit fortement l'emprise du philosophe genevois. Il fut pour sa morale ce que Hume avait été pour son épistémologie : une influence prépondérante qu'on limite par les exigences de l'esprit critique. L'un et l'autre chantent un hymne enthousiaste à la morale mais avec des intonations différentes. Rousseau est d'un optimisme

¹ E. BOUTROUX, *Morale et Religion*, p. 77.

naïf : la nature de l'individu est bonne et n'a pas besoin d'être bridée, Kant ne la déclare pas mauvaise, quoiqu'il la contraigne pour être bonne à une ascèse rigoriste. Rousseau ne discerne pas nettement l'utile de l'honnête, la sensibilité du devoir, Kant dégage l'acte bon de ses scories. Rousseau parle du sens moral comme d'un instinct biologique, Kant sépare strictement la loi formelle des inclinations subjectives.

La connaissance empirique suppose des principes purs de synthèse ; l'action a aussi les siens. Hume n'avait pas remarqué que le rapport contingent des phénomènes ne peut être objectivé qu'en vertu d'un principe nécessaire de la raison ; il s'agit de démontrer que l'acte moral implique lui aussi une synthèse « *a priori* » ou une loi purement formelle. Kant, par analyse psychologique, démontre l'existence de cette loi universelle et absolue et y assujettit rigoureusement le vouloir. Personne ne contestera qu'il a réagi noblement et victorieusement contre l'hédonisme romantique.

A l'autre extrémité de l'horizon philosophique campait l'ontologisme. Il pensait que le progrès de la morale est parallèle à celui de la pensée, le péché n'étant qu'une idée inadéquate. Il faisait de la morale un corollaire de la logique et déduisait de Dieu l'obligation de la loi. Kant distingue, au contraire, le progrès de l'instruction de celui de la moralité. De plus, si on peut connaître la volonté de Dieu, elle doit être connue par la loi immanente au vouloir, une loi extrinsèque étant contingente et relative. Les ontologistes confondent l'ordre ontologique et l'ordre génétique. Dans l'ordre génétique, c'est la loi ou le dynamisme volontaire qui doit être premier, même si, dans l'ordre ontologique, la volonté de Dieu était ultime. D'ailleurs Kant par les conclusions de la première Critique s'était interdit toute incursion spéculative dans la région des noumènes. Il ne lui restait donc qu'un moyen de maintenir la valeur inconditionnée de l'acte moral, c'était de le rendre indépendant de toute tendance sensible qui l'aurait rendu relatif, et aussi de le rendre autonome à l'égard d'un ordre objectif de fins transcendantes qui sont inconnais-sables.

*2^o Les Caractéristiques de l'Éthique**a) Légalisme dogmatique et rigoriste*

C'est cette position aussi logique que fausse que Kant adopta. Justifier l'acte moral, ce sera d'une part le dégager de toute donnée empirique, ce sera ensuite le retrancher de toute finalité métaphysique. Ainsi la volonté pour être bonne devra être bonne en elle-même et par elle-même, dans sa pure abstraction.

En effet, à quelles conditions un vouloir peut-il être absolu ? L'est-il quand son contenu est spécifié par le désir d'un bien particulier, la fortune, la santé, le pouvoir ? Non, un vouloir absolu suppose un « a priori » et un élément formel. L'expérience peut montrer que tel objet plaît ou déplaît, mais d'une expérience contingente, il est illégitime de déduire un principe universel de valeur. Ainsi l'hédonisme qui subordonne la volonté au plaisir ou l'utilitarisme qui l'assujettit à l'intérêt est-il immoral.

Cependant la volonté peut être conduite par d'autres mobiles, elle peut agir pour savoir, pour des raisons d'ordre intellectuel. Kant ne veut pas du rationalisme qui subordonnerait l'action à la pensée de l'action, car ce serait subordonner l'absolu moral aux catégories relatives de la raison. Dieu, qui, selon les conclusions de la logique, n'est qu'un absolu possible ou un absolu relatif dans l'ordre existentiel, ne peut être la fin dernière d'un acte de valeur absolue.

L'acte moral ainsi délimité doit donc être purifié de tous les ingrédients de la sensibilité et indépendant dans son ordre de la raison spéculative. La dernière raison du « je dois » ne peut être une inclination subjective, la tendance au bonheur ou le désir de la satisfaction, ni un motif théorique, elle doit être immanente à la volonté elle-même : « Je dois parce que je dois. » La volonté bonne est celle qui se soumet au devoir formel. Pour agir par devoir, il ne suffit pas de se conformer extérieurement à la loi ; il faut encore qu'on l'accomplisse avec intention pure, c'est-à-dire en faisant abstraction de toute finalité objective. Agir par pitié, se

dévouer par affection, travailler pour apprendre ne sont pas des actes moraux. Le but de l'action ne peut être le motif de l'action, son seul motif légitime doit être l'obligation elle-même ou le devoir détaché de l'objet du devoir. Kant est formaliste et rigoriste.

La loi morale est un impératif catégorique, c'est-à-dire un impératif voulu pour lui-même. Cet impératif s'oppose aux impératifs hypothétiques qui sont liés à un but relatif (si tu veux guérir, soigne-toi ; si tu veux gagner de l'argent, travaille) D'où la loi fondamentale que Kant énonce comme suit : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse valoir toujours en même temps comme principe d'une législation universelle »

Cette proposition est « a priori » puisqu'elle est nécessaire et universelle. Kant ne la justifie pas ; il constate sa présence active dans la conscience. La morale kantienne est un légalisme dogmatique.

Mais puisque la loi morale est absolue en elle-même et par elle-même et qu'elle doit, pour garder son universalité, exclure toute norme étrangère au pur vouloir, le vouloir bon doit être autonome, fin en soi. La notion d'une norme extrinsèque qui oblige est contradictoire. Vu que la dernière raison du « je veux » est un « je veux », toute hétéronomie du vouloir le rend vicieux. Agir pour Dieu, ce serait cesser d'être bon. La morale kantienne est anthropocentrique.

b) *Respect dû à la personne libre et fin en soi*

Cependant, l'activité de la volonté est immanente et sa législation absolue ; elle se détermine donc elle-même, et est libre. La loi, l'autonomie, la liberté sont les trois aspects du vouloir formel. Chez Luther la connaissance de la loi n'impliquait pas la possibilité de son accomplissement. Kant au contraire estime que vouloir c'est pouvoir. Un devoir ne pourrait être absolu ou d'ordre moral, s'il ne correspondait à une orientation ontologique. Sans possibilité effective du bien, il ne pourrait y avoir ni obligation, ni vertu, ni vice.

Cette déduction très exacte offre cependant des difficultés

dans un système qui s'est interdit toute connaissance théorique du noumène. Que faut-il entendre par liberté ? On peut parler d'abord de la liberté psychologique, de la liberté qu'on constate empiriquement comme une absence de contrainte externe. Kant, très justement, rejette cette pseudo-liberté des déterministes. Il ne veut pas plus de l'automate intellectuel de Leibniz que de l'automate mécanique des matérialistes. « Si la liberté de notre volonté n'était pas autre que cette dernière, elle ne vaudrait pas mieux au fond que la liberté d'un tournebroche, qui lui aussi, une fois monté, exécute de lui-même ses mouvements¹. »

Kant entend donc parler de liberté ontologique ; mais alors n'oublie-t-il pas les conclusions agnostiques de la dialectique ? Non, car la critique spéculative, qui avait renoncé à déterminer d'une façon positive les noumènes, avait admis leur existence, voire même leur nécessité. D'ailleurs la liberté, qui est liée intrinsèquement à la conception d'une législation universelle, n'est pas, en tant qu'elle est vécue, objet de détermination théorique. Comme noumène elle restera spéculativement indéterminable, quoiqu'elle soit pratiquement vérifiée dans sa fonction réalisatrice.

Les objections des déterministes proviennent d'une confusion entre la loi formelle du phénomène et la loi ontologique du noumène. Si l'on ne distingue nullement le phénomène du noumène, il est certain que le monde sera géométrique, que Dieu, qui devra être étendu, ne pourra agir sur l'univers qu'en le déterminant. Cependant l'espace et le temps ne conditionnent que l'être qui apparaît. La chose en soi ou l'être en tant qu'il est n'est ni spatial ni temporel. Ce n'est pas par le concept de nécessité que l'on peut pénétrer dans le monde des noumènes, c'est par la médiation de l'action volontaire et libre.

Toutefois la volonté pure ne peut s'isoler de la sensibilité. La théorie du schème avait résolu le problème de l'unité de la connaissance, en subsumant sous les concepts purs les

1. Cité par V. DELBOS, *La Philosophie pratique de Kant*, p. 446, Paris, 1926.

données empiriques. En morale, il faut trouver une solution pareille qui permette de faire la synthèse du vouloir purement formel et des désirs sensibles. Le point de suture de la sensibilité et du dynamisme rationnel est le sentiment de respect

Ce sentiment ne relève pas immédiatement de la sensibilité quoiqu'il retentisse en elle, il découle de la valeur inconditionnée du devoir. On ne juge pas de l'honnêteté morale par l'émotivité du cœur mais par le respect dû à la majesté souveraine de la loi. Les goûts et dégoûts ne dépendent pas de la volonté, ils découlent d'inclinations relatives. Le respect comme tel s'attache à la personne, à la volonté autonome, capable du pur vouloir du bien « Devoir, s'écrie Kant, mot grand et sublime, toi qui ne renferme rien pour gagner les bonnes grâces par insinuation, mais qui réclame la soumission, sans pourtant employer, pour mettre en mouvement la volonté, de ces menaces qui éveillent dans l'âme une aversion naturelle ou l'épouvante, en te contentant de poser une loi qui trouve d'elle-même accès dans l'âme, qui s'assure malgré nous le respect (sinon toujours l'obéissance) devant laquelle se taisent toutes les inclinations quoiqu'elles travaillent contre elle dans le secret : quelle origine est digne de toi ? Et où trouve-t-on la racine de ta noble tige qui repousse fièrement toute parenté avec les inclinations, cette racine dont doit être issue la condition indispensable de cette valeur que les hommes seuls peuvent se donner à eux-mêmes ? Ce ne peut être que la personnalité, c'est-à-dire la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière¹. »

II. — LA RELIGION

1^o Dieu, Postulat rationnel de l'Action morale

Ainsi Kant a défini le contenu essentiel de sa morale, il a répondu à la question « Que dois-je faire ? » après avoir dans sa première critique répondu à la question « Que puis-je

¹ V. DELBOS, *La Philosophie pratique de Kant*, p. 468

connaître? » Reste une dernière question : « Qu'est-ce que l'homme peut espérer ? »

Le désir du bonheur comme tel est une inclination de la sensibilité et ne peut à lui seul rendre un acte bon ; il faut pourtant, étant donnée l'unité de la nature, chercher à faire coïncider le bonheur et la vertu. La vertu à elle seule est le souverain bien (*supremum*), puisqu'elle est inconditionnée ; mais elle n'est pas le bien souverain (*consummatum*), car elle est incomplète aussi longtemps qu'elle n'assure pas la joie. De là le problème : comment le bonheur, valeur conditionnée, peut-il concorder avec les valeurs inconditionnées du devoir ? A quelles conditions la vertu peut-elle rendre heureux ? Les stoïciens et les épicuriens ont les uns et les autres tenté de réconcilier sur le plan terrestre la joie et la vertu ; leur tentative a échoué. On ne peut résoudre le problème qu'en croyant à l'immortalité de l'âme et à l'existence de Dieu.

C'est Dieu, l'auteur de la nature et de la loi, qui seul peut proportionner le bonheur à la moralité. La philosophie pratique postule donc l'existence d'un être, doué d'une souveraine perfection, omniscient et tout-puissant. La morale conduit à la religion ; elle y conduit parce qu'il y a conflit entre les besoins de la sensibilité et la législation austère du vouloir, et que ce conflit tourne en défaite de la loi à moins d'une intervention divine. Cependant Dieu ne devient pas, du fait de son intervention médiatrice, la fin intrinsèque du vouloir, car le vouloir moral, qui est immanent, n'a pas besoin d'états extrinsèques. Aussi la Religion n'est ni le principe de la morale ni son fondement ultime, elle répond à une espérance, à un postulat rationnel de l'action.

Pour qui s'abandonne au mouvement naturel de l'esprit, l'existence de Dieu et l'existence de la liberté semblent devoir être affirmées avec une égale certitude, car elles sont l'une et l'autre des réalités vécues dans l'action morale, mais Kant, voué par le rationalisme à un légalisme statique, justifie la volonté par son activité abstraite et sa législation formelle. L'homme moral est absolument certain de sa liberté, car il n'y a pas de loi absolue sans autonomie du vouloir et cette

autonomie est liberté¹. De Dieu au contraire il ne peut y avoir de certitude apodictique. Dieu est une hypothèse, hypothèse au point de vue théorique, puisque la raison spéculative ne montre que la possibilité négative du concept de Dieu, hypothèse encore au point de vue pratique, car ce n'est pas le dynamisme du vouloir pur ou l'acte moral lui-même qui réclame l'existence de Dieu, mais le besoin sensitivo-rationnel d'une adaptation de la nature matérielle aux valeurs morales. D'une part l'existence de Dieu n'est pas spéculativement déterminable, de l'autre elle n'est pas comme la liberté pratiquement vécue; elle est une croyance, c'est-à-dire un assentiment de la raison à une vérité pour des motifs d'ordre pratique qui ne sont pas absolus.

« Cette croyance, dit Kant, n'est pas commandée, mais elle dérive de l'intention morale même comme une libre détermination de notre jugement, utile au point de vue moral (qui nous est ordonné), s'accordant en outre avec le besoin théorique de notre raison pour admettre l'existence de ce sage auteur du monde et la prendre pour fondement de l'usage de la raison; par conséquent elle peut parfois chanceler même chez ceux qui sont bien intentionnés, mais elle ne peut jamais être changée en incrédulité². »

Spinoza, un honnête homme, a pu, malgré son athéisme, vouloir être moral; toutefois sa pratique de la loi demeurerait

1 Le passage cité par Delbos est particulièrement significatif « Le concept de la liberté, en tant que la réalité en est établie par une loi apodictique de la raison pratique, forme la clef de voûte de tout l'édifice d'un système de la raison pure, y compris la spéculative, et tous les autres concepts se lient à celui-ci, et reposent avec et par lui consistance et réalité objective. De toutes les idées de la raison spéculative, la liberté est la seule dont nous puissions connaître « a priori » la possibilité, sans toutefois l'apercevoir, car elle est la condition de la loi morale, que nous connaissons. Les idées de Dieu et de l'immortalité ne sont pas les conditions de la loi morale, mais seulement celles de l'objet nécessaire d'une volonté déterminée par cette loi » (*ib.*, p. 494-495). En d'autres passages Kant parle parfois de la liberté comme d'un postulat. Dans ce cas, il s'agit de la liberté non comme faculté législative autonome, mais de la liberté du juste qui, grâce au concours de Dieu, serait à la fois bon et heureux.

2 E. KANT, *Critique de la Raison pratique*, pp. 264-266, Paris, 1913

aléatoire à cause de l'incertitude du triomphe de la vertu pour un être fini dont la volonté n'est pas créatrice. Il est donc pratiquement nécessaire de croire « Le « Credo » des trois articles de la foi de la raison pure pratique : je crois en un seul Dieu, source de tout bien dans le monde, comme sa fin dernière, je crois en la possibilité de m'accorder avec cette fin dernière, le souverain bien dans le monde, autant qu'il appartient à l'homme ; je crois à une vie future éternelle, condition d'une approximation incessante du monde, autant à l'égard du souverain bien possible en lui, ce « Credo », dis-je, est un « libre assentiment », sans lequel il n'y aurait point non plus de valeur morale. Il ne comporte donc aucun impératif (aucun *Crede*) et le fondement de la démonstration, de sa justesse, n'est point une preuve de la vérité de ces propositions considérées comme théoriques. »

2^o *Les Actes religieux relatifs à la Loi morale*

Les grands systèmes se développent en s'étageant et se terminent par une synthèse totalitaire. Le système de Kant n'est pas de ceux-là. Les premières pages de la *Critique de la Raison pure* font naître de grands espoirs ; la dialectique sape le fondement de toute construction théorique. En morale cette fois on touche à de l'inconditionné et Kant devient lyrique, mais la volonté est statique : elle doit ne vouloir que le vouloir formel. L'inconditionné surnage donc sur le radeau du devoir. Sous peine de sombrer, il ne peut aborder nulle part.

La situation faite à la religion qui ne survient pas comme le couronnement d'une pensée et d'une action référées l'une et l'autre à l'Être, mais comme un appendice de la loi, sorte de cure hygiénique qui assure le bon fonctionnement de l'impératif catégorique, est encore plus mesquine. « Le système de Kant, disait justement Nietzsche, est un système des portes de derrière ! » De fait, le passage de l'éthique à la religion est artificiel.

« Pour sauver le caractère sérieux, respectable, absolu de la religion, il faudra, par un effort insensé, la ramener tout entière à l'unique vouloir moral, au simple amour de la loi

en tant que telle, en dehors de tout contenu, de toute détermination particulière. Ce qui, dans les religions existantes, ne se prêtera pas à cette opération de réduction, sera tout simplement déclaré « non religieux », dût-on, par cette déclaration, donner un démenti au genre humain et bouleverser le vocabulaire et l'histoire. Décanter, décortiquer, c'est toujours d'éliminer qu'il s'agit et non pas de comprendre. Kant part d'une idée « a priori » de la religion, d'une idée visiblement trop étroite, dans le goût du classicisme finissant, et, au lieu d'élargir l'idée aux proportions du réel, ce qui est la loi même du progrès, il tente, par des mutilations violentes, de rapetisser le réel aux dimensions de son idée, ce qui ne peut aboutir qu'à du verbalisme stérile¹. »

Voici la définition que Kant donne de la religion : « La religion est la connaissance de tous nos devoirs comme commandements divins. . Cette définition aura le mérite de prévenir plusieurs fausses interprétations de la religion en général. Premièrement, en ce qui concerne la connaissance et la profession théorique, elle ne requiert pas de science assertorique, elle présuppose tout simplement, au point de vue de la spéculation, en ce qui regarde l'objet vers lequel nous fait tendre notre raison qui commande moralement, une croyance assertorique pratique et par conséquent libre... Deuxièmement, cette définition de la religion en général s'oppose à la fausse idée par laquelle on la présente comme un ensemble de devoirs spéciaux qui se rapportent immédiatement à Dieu, et nous empêche ainsi d'admettre (chose à laquelle l'homme se sent par ailleurs très enclin), outre les devoirs éthico-civils, un service de courtisan grâce auquel nous pourrions tenter de racheter nos manquements aux devoirs de la première espèce par l'accomplissement des autres. Il n'y a point de devoirs spéciaux envers Dieu dans une religion universelle. car Dieu ne peut rien recevoir de nous, nous ne pouvons agir ni sur lui ni pour lui². »

¹ P. CHARLES, *Kant et le Kantisme*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, VIII, col. 2313, Paris, 1925.

² KANT, *Werke*, VI, p. 153, Berlin.

a) Que valent alors les croyances chrétiennes ? Les unes sont dictées par la raison ; les autres par une révélation historique. L'Église et les autorités ecclésiastiques imposent les secondes catégoriquement ; un homme sincère ne peut les accepter comme des dogmes infaillibles en toute sécurité. Il ne faut pas les rejeter, mais les distinguer avec soin de la foi rationnelle, c'est-à-dire de la foi qui est conséquence du désir de moralité.

Kant a déjà dans sa morale établi le fondement de la foi rationnelle. Dans son examen du christianisme, il rencontre le dogme du péché originel qui attribue à la volonté une tendance au mal. Cette tendance néfaste donne à la foi un nouveau fondement. On a besoin du concours de Dieu, étant donné qu'il donne l'espérance au bien souverain et non moins parce qu'il porte remède à notre faiblesse. Dieu nous prête son aide et nous montre la possibilité pratique de l'honnêteté en nous révélant le Christ, le parfait honnête homme. Jésus nous persuade que les puissances terribles du mal ne prévaudront pas contre le juste. C'est par là que l'homme est justifié par la foi au Christ, symbole de l'impératif catégorique efficace.

La Trinité elle aussi sera interprétée de cette façon fantaisiste. Les trois personnes divines, unies dans l'unité d'une nature, ne sont que des déterminations concrètes du sens moral. Dans un bon état les trois pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire sont distincts. Dans la divinité on peut distinguer aussi le Père Créateur tout-puissant, c'est-à-dire le saint législateur, le Fils conservateur du genre humain, sauveur qui veille sur l'homme avec bonté, et enfin l'Esprit-Saint qui juge les hommes selon les données austères de la loi et qui est ainsi le sanctificateur et le dispensateur de la justice. Bref, selon Kant il n'y a pas de religion meilleure que le christianisme, et cela parce que ses croyances sont des allégories de l'éthique. Elles n'ont pas de valeur théorique et encore moins de caractère apodictique.

b) Le même procédé de réduction systématique est appliqué à la législation religieuse. Elle serait superstitieuse si, chan-

geant la perspective de la critique, elle venait à centrer la vie en Dieu, conçu comme fin dernière ; elle serait superstitieuse, si elle imposait des dogmes. On ne peut enseigner aux enfants un « Credo » obligatoire, car il n'y a rien d'apodictique dans la foi, on ne peut davantage les engager à bien agir pour éviter le péché, car ce n'est pas l'offense de Dieu qui constitue la malice intrinsèque du mal, mais la transgression de la loi.

c) Kant ne comprend rien à la prière. Comme méthode de suggestion psychologique du vouloir moral, elle ne convient pas à tout le monde ; et, spontanément, elle dépasse les limites que lui impose la raison « La prière est hypocrite ; qu'elle soit vocale ou mentale, l'homme se représente toujours la divinité comme un objet sensible, alors qu'elle n'est qu'un principe rationnel. L'existence de Dieu n'est pas prouvée, elle n'est que postulée et ne peut donc servir qu'à l'usage précis pour lequel la raison a été contrainte de la postuler. On dit : « Prier Dieu ne peut pas me nuire, s'il n'existe pas, ma prière n'est qu'une bonne action superflue ; s'il existe, ma prière sera une action utile. » C'est là de l'hypocrisie, car la prière suppose précisément dans celui qui la fait la certitude de l'existence de Dieu. Aussi celui qui a déjà fait de grands progrès dans le bien cesse de prier, car la franchise fait partie de ses règles de conduite, de là vient aussi que ceux que l'on surprend en train de prier en sont honteux. Lorsqu'on parle en public au peuple, on peut et on doit garder l'usage de ses prières, parce qu'elles sont d'un grand effet rhétorique et peuvent produire une forte impression, et d'ailleurs quand on parle au peuple, il faut s'adresser à ses sens et descendre à son niveau autant que faire se peut¹. »

d) Le culte doit non moins être purifié. Les pratiques ecclésiastiques n'ont de valeur que comme expression du souhait du bien. Le baptême et la communion ne s'imposent pas en vertu de leur institution historique dont on n'a pas la certitude ; ils sont des expressions sociales de la moralité. Au baptême un engagement moral est pris solen-

¹ Cité par CHARLES, *Ib*, col 2317-2318.

nellement par le néophyte ou son répondant, dans la communion les chrétiens s'engagent à la charité fraternelle et au règne universel de la morale. Les prêtres qui imposeraient les cérémonies cultuelles à d'autres titres, qui attendraient d'un sacrement la rémission des péchés ou une union ontologique à Dieu, seraient des fauteurs de magie et de superstition. Pratiquement le culte n'est pas moins dangereux que la prière, car il substitue des observances extérieures aux exigences strictes du devoir. « Entre le schaman tongouse et le prélat d'Europe, en même temps prince temporel, entre le Vogoule primitif qui chaque matin pose sur sa tête la patte d'une pelisse d'ours en disant comme prière : « Ne me tue pas » et le puritain distingué, l'indépendant du Connecticut, il y a sans doute une grande différence dans la manière de la croyance, il n'y en a aucune dans le principe. Tous appartiennent à cette catégorie de gens qui attribuent une valeur pieuse à des choses qui, en elles-mêmes, ne rendent pas l'homme plus moral¹. »

e) En fait de sociologie religieuse Kant reprend le même thème. L'individu, laissé à sa faiblesse, ne peut travailler efficacement à son perfectionnement moral, il doit s'agréger à un Tout, à une république des âmes, assistée du concours de Dieu. Cette Église divine est de soi invisible, quoiqu'elle se divise nécessairement en églises visibles. En effet, l'Église ne pourrait rester universelle qu'en restant fidèle à la foi religieuse pure, c'est-à-dire à la foi morale ; dans la pratique les contingences de l'histoire, le développement du culte et des éléments statutaires contaminent l'élément rationnel de la religion. D'où la variété des confessions religieuses. Comment en juger ? Par l'Écriture Sainte ? Mais elle a elle-même besoin d'interprétation ! Le critère dernier de l'Écriture Sainte, comme de l'Église véritable, reste moral. La loi morale est le principe de la religion et doit non moins demeurer sa norme ultime.

1 CHARLES, *Ib*, col 2319

C — CRITIQUE DU MORALISME RELIGIEUX DE KANT

I. — LA MORALE

1^o *La Cohérence logique des deux Critiques*

L'éthique de Kant est complexe, si complexe qu'on a parfois renoncé à découvrir son harmonie interne. Je crois cependant que les contournements de sa pensée sont dus non à un manque de logique mais à un souci extrême de logique, logique rendue fort difficile — il est vrai — par les conclusions artificielles de l'épistémologie.

a) Des interprètes ont jugé que la synthèse éthico-religieuse de Kant est incohérente. D'une part, disent-ils, Kant exige du vouloir un absolu désintéressement ; d'ailleurs il déclare que le juste mérite le bonheur et doit espérer une vie future. En morale il proclame l'autonomie de la volonté, d'autre part il subordonne la volonté bonne à un législateur absolu, Dieu. Fichte, qui pensait avoir été le seul à comprendre son maître, soutint que l'athéisme était la conclusion logique de la seconde Critique. De quel droit, disait-il, peut-on valablement désirer l'existence de Dieu et l'immortalité si tant est que l'acte moral doit être absolument désintéressé et autonome¹⁾ Dieu qu'est-ce si ce n'est une idole créée par le vouloir égoïste qui cherche à se soustraire à la rigidité absolue de la loi ? Scheler dans sa critique profonde du légalisme kantien a repris l'objection. Elle ne me semble pas dirimante. En effet Kant distingue l'acte accompli par inclination de l'acte d'où résulte une inclination, l'acte fait par intérêt de l'acte qui assure un intérêt, le désir de la récompense de l'acte qui est récompensé. La moralité du premier acte est déficiente ; le second est moral. Jamais il n'a pensé qu'une volonté ne pouvant se réaliser sous peine de devenir immorale ; au contraire, quand il parle de la volonté créatrice de Dieu, il ne distingue plus le « *summum bonum* » (*supremum*),

1. FICHTE, *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, 1798

le bien de la moralité du « *summum bonum* » (*consummatum*), le bien ontologique. Cependant dans l'ordre humain d'une volonté qui ne suscite pas son objet, il estime qu'il faut discriminer le résultat de l'action du motif de l'action. Aussi, c'est au nom de l'intérêt de la loi et non à cause d'un intérêt subjectif qu'il légitime une croyance hypothétique à l'immortalité et à l'existence de Dieu. Ni Dieu, ni l'immortalité ne deviennent ainsi les fins du vouloir qui reste centré sur la loi et qui n'agrée les espérances religieuses que comme des conditions du triomphe plénier de l'acte moral.

b) Il ne nous paraît pas plus exact d'affirmer que les Critiques de la Raison pure et de la Raison pratique se contredisent. Lorsque Kant écrit sa logique, il possédait déjà dans l'esprit les grands linéaments de sa morale. D'une part, la théorie de l'idéalité de l'espace et du temps, qui excluait la doctrine déterministe, était comme une pierre d'attente pour la théorie de la liberté, d'ailleurs la cohérence logique du concept de l'Absolu devait réduire au silence les athées qui eussent tenté, au nom de la raison, de s'opposer au postulat moral de l'existence de Dieu.

Inversement Kant ne perd pas de vue dans sa morale les conclusions négatives de la logique. Les postulats de l'éthique demeureront hypothétiques. Dans aucune des deux critiques il n'existe de preuve apodictique de l'immortalité de l'âme ou de l'existence de Dieu. Dieu est une espérance, que la foi légitime, la foi, entendez un assentiment intellectuel probable spécifié par la volonté.

c) Pourrait-on affirmer du moins qu'il y a contradiction entre les présupposés des deux critiques l'une étant d'inspiration rationaliste, l'autre d'inspiration intuitioniste ? Même cette assertion nous semble devoir appeler des réserves. On se trompe quand on interprète Kant par les post-kantiens et que l'on voit dans la « Critique de la Raison pratique » l'acte de fondation des philosophies mystiques. D'après Kant, toute vérité qu'elle soit théorique ou pratique a pour siège la raison qui est une. La raison pratique ne peut contredire la raison théorique.

Quoique Kant reconnaisse la portée ontologique du dynamisme volontaire, qu'il distingue les jugements moraux des jugements spéculatifs, qu'il ait découvert dans son éthique l'existence de certitudes pratiques et apodictiques, néanmoins, comme le notait le Père Maréchal, la découverte fut trop tardive pour qu'elle pût renouveler sa philosophie. Il ne reviendra pas sur les conclusions négatives de l'épistémologie et sa morale elle-même ne sera pas nettement dynamiste.

S'il avait compris plus tôt la possibilité d'une connaissance dynamique du noumène et la portée métaphysique de la finalité, la déduction de la connaissance spéculative eût pu être métamorphosée. Il aurait pu du moins, à défaut d'une preuve spéculative, se rendre compte de la portée apodictique d'une preuve morale de l'existence de Dieu. Or, malgré la doctrine du primat de la raison pratique, la volonté, comme bloquée, ne prend pas résolument son essor et n'objective pas ses fins nécessaires.

Alors que reprocher à la « morale kantienne » ? Il me semble qu'on peut lui faire un double reproche : l'un a pour objet sa méthode : elle est dogmatique au lieu d'être critique, le second a pour objet le présupposé de sa méthode, le rationalisme.

2^o *Les Faiblesses de l'Éthique*

a) *Le Dogmatisme.* Quand on passe de la « Critique de la Raison pure » à la « Critique de la Raison pratique » on ne peut manquer d'être désorienté par la dissymétrie du développement et des conclusions. Comment Kant aurait-il dû construire sa morale pour rester fidèle à la méthode critique ? Il eût dû la préparer par une analyse interne de la sensibilité et, comme dans l'esthétique, déterminer l'objet formel de l'instinct biologique ; parallèlement à son analytique, il eût dû déduire les jugements de valeur qui sont les conditions nécessaires de toute volition concrète et les ramener à un centre unique d'émergence, pareil à l'unité d'aperception de la pensée pure. Enfin, il aurait dû critiquer les préceptes purs du vouloir, les justifier ou les condamner dans leur usage empirique et dans leur usage transcendantal.

Or, ce n'est pas ainsi que la « Critique de la Raison pratique » procède. Kant avait soutenu dans son épistémologie que les principes premiers de l'intellection, étant abstraits, ont une relation nécessaire à l'intuition sensible. En morale pourtant il fera de l'impératif catégorique une loi « a priori », tombée on ne sait d'où dans la conscience, totalement indépendante de la sensibilité et sans rapport dynamique à une fin dernière, objet adéquat de la volonté.

Comment expliquer cette dissymétrie chez un philosophe aussi obsédé que Kant par la symétrie et qui progresse, pas à pas, par l'analyse réflexive ? C'est que les philosophes ont, bon gré mal gré, leur intuition préétablie. Cette intuition était double chez lui. Dans la connaissance il tenait par-dessus tout à la science et aux mathématiques ; aussi les catégories furent objectives comme principes synthétiques d'un donné. Dans l'action humaine, il voulut sauver avant tout l'acte moral ; par suite, au lieu de condamner l'usage transcendantal des jugements de valeur et de ne laisser place qu'à une science des mœurs, il accueillit l'impératif catégorique le front plongé dans la poussière, comme les dogmatistes avaient autrefois accueilli les idées innées de la raison. Malgré son extrême abstraction le précepte moral est absolu ; et, qui plus est, pour demeurer absolu il doit rester formel, isolé de la finalité inférieure de la sensibilité et de la finalité dernière de l'être.

Il y a donc contradiction entre la méthode des deux critiques. Kant avait antérieurement traité avec dureté les innéistes qui, après avoir vidé la connaissance de son contenu empirique, espéraient, sous le crépissage des apparences, découvrir des intelligibles purs, évidents par eux-mêmes. Toute connaissance, disait-il, dans sa logique doit être intuitive ou en relation avec une intuition, les principes abstraits de la raison ne peuvent se justifier isolés de la donnée sensible. Pourquoi en morale s'est-il départi de ces principes rigoureux ? Serait-ce parce que la volonté possède des activités immanentes ? Mais la pensée en est non moins pourvue. Descartes, Spinoza, Leibniz ne s'étaient pas fait faute de démontrer la corrélation interne des principes premiers de la raison. Serait-ce parce

que les principes de la raison sont abstraits alors que ceux de l'action ne le sont pas ? Mais le vouloir pur est non moins indéterminé que la pensée pure.

b) *Le Légalisme statique*. Le vouloir n'est réel que s'il a un objet et un sujet concret. Kant déclare qu'il ne faut vouloir que la loi ; or ne vouloir que la loi, c'est ne rien vouloir du tout, c'est être vertueux d'intention sans être vertueux de fait. La norme d'une action ne peut être une identité formelle, toute action est particulière. Vouloir effectivement, c'est vouloir quelque chose. Une loi abstraite, en morale plus encore qu'en logique, — car la morale a pour objet immédiat l'action et le réel — doit, pour être valable, s'incarner concrètement, la volonté comme la pensée doit être intrinsèquement coordonnée à la sensibilité.

Pour être bon, déclare Kant à satiété, il ne faut vouloir que la loi. Autant affirmer que, pour être vrai, il faut ne ruminer que des catégories ! L'impératif moral, tout comme les catégories, est un principe de synthèse de l'action concrète. Sans rapport aucun avec la sensibilité, il est vide et creux.

« Il faut absolument agir », tel est bien l'énoncé élémentaire de la loi. Mais, comment agir sans agir en être particulier ? Dans un système légaliste, la vertu se confine dans le vouloir et est inerte. Pour demeurer pure, elle doit ne rien désirer, n'aspirer à rien, répéter sempiternellement : « Le Bien, c'est le Bien », jugement inefficace qui n'améliore pas le monde et qui ne convertit la volonté qu'en apparence.

Kant craignit de contaminer l'acte moral : il le voulait absolument absolu ! Conséquemment il l'a claustré en lui-même. La loi devient une idole aussi stérile que celles dont se gaussait le psalmiste. C'est un absolu d'action mais réduit sous peine d'être relatif à ne pas être actif, d'autant plus parfait qu'il est dégagé de toute réalisation pratique, de toute fin objective.

Pour être honnête, il faudrait vouloir le bien pour le bien, sans vouloir aucun bien. Celui donc qui aimera parfaitement son prochain ne pourra désirer l'aider, avoir pitié de lui, se réjouir de sa joie. Tous ces sentiments sont immoraux, car

il y a dualité entre le bien concret et le bien abstrait. Il faut agir pour être juste, conforme à la loi, non par sympathie pour autrui. Or, qu'est-ce qu'une charité abstraite si ce n'est une fausse charité ? Un homme n'est-il donc aimable que parce qu'il est irréal, pareil à l'« homo ut sic », parce qu'il me permet de m'exercer à la vertu ? Ne voit-on pas que l'acte de charité qui ne se subordonne pas au soulagement effectif du prochain est égoïste ? Être généreux, non pour secourir autrui mais pour être soi-même bon, qu'est-ce si ce n'est du pharisaïsme, une contre-façon de la charité ? La charité aime de face, elle aime le malheureux en lui-même et non avec un regard louche ; elle l'aime et doit l'aimer comme un être réel qu'elle veut accomplir ; elle ne peut s'en servir comme d'un moyen d'entraînement à la pratique de la loi.

Rien n'est dangereux comme le mirage de l'Absolu qu'il s'agisse de pensée ou d'action. Prétendre ne penser l'absolu qu'absolument, c'est perdre contact avec le réel et finalement mettre en doute des certitudes immédiates ; ne vouloir l'absolu qu'absolument, c'est de même renoncer aux vertus humaines et finalement mettre en question la possibilité de la vertu. Le devoir réel de l'homme n'est pas d'être absolu mais de s'unir à l'absolu. Il ne doit pas être totalement désintéressé mais doit subordonner son intérêt au devoir, il n'a pas à supprimer son moi mais doit l'intégrer dans le Tout.

c) *Nécessité d'une Casuistique.* Kant ne veut pas de casuistique. Elle détruit la morale, puisqu'elle discute ses obligations. Ce ne sont pas les circonstances d'un acte concret qui peuvent métamorphoser un acte malhonnête en acte honnête. Ce ne sont pas les dispositions concrètes du sujet qui peuvent l'exempter de l'observation stricte de la loi. Vive l'intégrisme ! Ne pas mettre des coussins sous les coudes des pécheurs, ni atténuer les exigences implacables du devoir ! Par une fausse indulgence, par des distinctions subtiles, on acclimata le péché en ce monde en faisant du mal le bien. Ou bien la loi morale est absolue et alors il n'y a que la loi. Pas de casuistique ! Ou bien la loi morale est relative et la casuistique se justifie. Mais alors, qu'on ne parle plus de droit naturel,

d'impératif catégorique, de la valeur inconditionnée du devoir.

Qu'il puisse y avoir une casuistique malhonnête, personne n'en doute. Celui qui s'en servirait pour éluder des obligations certaines serait vicieux. Cependant les devoirs sont-ils toujours certains ? Quoique la loi naturelle, qui est absolue, soit la norme idéale de la conscience, sa règle immédiate est le bien tel qu'il est perçu dans la conscience de chacun, et ce bien étant concret ne peut jamais être défini adéquatement par des principes abstraits.

Or, s'il y a un écart nécessaire entre la norme idéale de l'action et l'acte individuel, si la volonté n'est jamais adéquate à ce qu'elle doit être, il faudra tenir compte de cet écart dans l'appréciation d'un cas de conscience. Celui, qui sans discernement imposerait à tout moment et à toute âme la même perfection, oublierait que l'homme est un être réel et donc dynamique. Comment la loi d'un être progressif ne serait-elle pas progressive ? Imposer à tous des obligations identiques, cela ne revient-il pas à considérer tous les hommes comme figés dans un état immobile, comme s'ils étaient irréels ? Le relativisme n'aurait aucune place en morale que si le particulier n'existait pas, la loi morale ne serait statique que si l'homme était un concept universel. Il vit, il se meut, voilà pourquoi la morale doit être dynamique, voilà pourquoi elle doit tenir compte de la situation contingente de l'individu.

La loi naturelle résout le problème d'une façon théorique, la loi positive et la casuistique donnent la solution concrète en tenant compte de la complexité et de la singularité des situations. Il faut une casuistique, parce que le problème de la moralité n'est pas seulement ontologique mais psychologique, parce qu'il y a une relation nécessaire entre le vouloir abstrait du bien et le vouloir concret d'un bien.

d) *Caractère relatif de la Loi.* Qu'est-ce que la loi ? Le point théorique d'intersection de deux êtres concrets, l'homme et Dieu. Pourquoi l'acte moral est-il parfois en deçà, tantôt au delà de la loi ? Parce que ce point d'intersection est mobile comme le point de rencontre de deux êtres qui vivent. Le formalisme légaliste fixe à l'individu une norme abstraite,

tantôt inférieure, tantôt supérieure à ce qu'il peut et doit concrètement vouloir. Il enorgueillit le juste qui s'estime parfait à cause de ses observances . comme si l'homme était jamais tout ce qu'il doit être ! Il désespère et révolte le faible qui manque ou de force ou de lumière pour les accomplir.

La loi abstraite ne mérite pas ce culte idolâtrique. Étant abstraite, elle n'est pas l'Absolu. Ce qui doit être premier et dernier dans un cœur droit, c'est l'amour d'un Être réel qui se donne concrètement, dont les dons et les exigences ne se trouvent jamais transcrits littéralement sur des tables de pierre. La volonté divine s'inscrit dans la conscience de chaque individu et, parfois c'est un code abrégé, simplifié à l'usage d'un simple, tantôt c'est un code raffiné à l'usage d'un parfait. L'amour de Dieu fait l'actualité de l'être. Dieu n'est pas entiché d'abstractions. Ses œuvres n'ont pas d'édition définitive. Il les amende sans cesse ; sans cesse il les retouche. Ce qui l'intéresse ce n'est pas la loi tirée à quelques millions d'exemplaires et distribuée à quelques millions de sujets. Chacun a sa feuille de route et son « moniteur ». Dieu a horreur de l'identique , il veut de l'unique. S'il nous aime, c'est bien à cause de notre indicible originalité, à cause de l'amour particulier et particularisant qui nous discerne de l'« homo ut sic » Il crée plus que des concepts, il crée du réel. La loi est un écho lointain de son amour ; c'est dans l'actualité du moment présent qu'on éprouve son impulsion vivifiante.

La loi est faite pour l'homme , il ne peut s'en passer sans divaguer , elle est le poteau indicateur indispensable. Mais l'homme n'est pas fait pour la loi. Dieu préfère la personne à la loi. Il ne demande pas à l'être concret d'être identique à une loi. Malheur au triangle dont deux angles seraient égaux à deux droits, car il ne pourrait exister. Malheur à l'homme dont toute l'action serait définie par l'impératif catégorique, car cet homme n'ayant plus aucune action individuelle cesserait d'agir et d'exister. Dieu dans sa miséricorde ne nous oblige pas, au nom du devoir de l'action, de devenir des fantômes irréels sans action.

L'ontologisme avait séparé la pensée de la sensibilité , mais

du moins il ne l'avait pas séparée de l'Être, source d'intelligibilité de la pensée. Kant va plus loin : il isole simultanément la volonté de l'actualité sensible, et de l'actualité de l'Être. La volonté autonome est fin en soi

Une proposition de cet ordre pourrait encore avoir un sens relatif dans une philosophie dynamique de la valeur. Mais le moi, centre de la morale kantienne, est absolu dans sa fonction purement formelle, il n'est pas créateur. Comment une activité qui n'est pas créatrice, qui ne suscite pas le terme de son action, peut-elle sans équivoque être appelée une fin en soi ? Elle peut être une fin en soi par rapport à la nature, ou par rapport aux autres hommes qui doivent tenir compte de ses droits. Comment serait-elle absolument autonome à l'égard du monde, de la société et de Dieu, alors qu'elle ne peut se vouloir qu'en s'extraposant des activités qui conditionnent la sienne ?

Il y a des hétéronomies qui élargissent l'action ; il y a une autonomie qui l'annihile. Kant émancipe la volonté de toute finalité extérieure et sociale, de la finalité suprême de l'Être, finalités qui réalisent ; il ne la soumet qu'à une finalité subjective. La volonté est autonome parce qu'elle est l'esclave d'un principe abstrait, parce qu'elle est sans communication avec le réel. L'homme « fin en soi », qu'est-ce à dire ? Que l'homme n'a rien à attendre de la vie : la vie sensible est un obstacle dont il doit se débarrasser par l'impassibilité, la vie divine est une illusion métaphysique et un manque de rectitude morale. Alors il ne lui reste qu'à vivre en soi et pour soi ou plutôt à ne plus vivre du tout, puisque toute action humaine est conditionnée par l'hétéronomie extérieure du monde matériel et par l'hétéronomie interne du bien ontologique.

Ce qui est odieux dans ce moralisme et ce qui explique la révolte de Nietzsche, c'est qu'il contraint la volonté libre à se ligoter par respect pour une abstraction. Une loi peut être nécessaire pour adapter un être à un Tout concret. Elle peut être la condition de son évasion en dehors de lui-même dans le royaume des activités terrestres ou célestes. Mais s'obliger pour s'obliger, se contraindre pour se contraindre, cela n'a aucun sens.

L'idéal, qui seul peut commander l'action et forcer l'homme à se dépasser, doit être supérieur en réalité à ce qu'il est, sinon la raison même de la vie serait ce qui ne vit pas. Si donc la loi morale oblige absolument, c'est bien que le principe de son obligation n'est pas une entité de raison comme la loi, mais une valeur concrète et absolue, la réalité à la suprême puissance, Dieu.

II. — LA RELIGION

1^o *Caractère apodictique de la Foi religieuse*

Les rationalistes nient le caractère apodictique de la croyance ou d'une connaissance spécifiée par le dynamisme volontaire ¹. P. Janet concluait sa critique d'Ollé-Laprune en disant : « En résumé, la croyance n'est pas, selon nous, un acte essentiellement différent de la connaissance. C'est une induction, mais une induction incomplète et imparfaite, à laquelle nous nous décidons par nécessité pratique et sous l'empire d'un sentiment légitime. La croyance court toujours quelque risque ; elle n'offre jamais qu'une certitude insuffisante au point de vue absolument strict ; mais ce risque, nous consentons à le courir, parce que nous y sommes obligés par la nécessité et parce que c'est un beau risque à courir, comme dit Platon. Mais ce n'est pas là ce qu'on peut appeler certitude dans le sens propre du mot ². »

Kant, quand il a traité de la croyance à Dieu, s'est retrouvé rationaliste. Contrairement au présupposé dynamiste de son éthique, il a fait de la foi un assentiment intellectuel probable, une hypothèse

En effet Kant avait pris conscience de certitudes apodictiques tout en étant pratiques. L'homme, disait-il, a la certitude absolue de sa liberté, car elle est la condition intrinsèque du

¹ Il ne peut y avoir de connaissance pratique apodictique, distincte par le motif formel de l'assentiment de la connaissance spéculative apodictique que si la volonté est distincte de l'intelligence et si, comme faculté, elle est tout comme l'intelligence une faculté de l'être

² P. JANET, *Métaphysique et Psychologie*, II, p. 478, Paris, 1897

vouloir, elle est vécue dans l'acte humain¹ Or Dieu ou l'Acte parfait est non moins que la liberté la condition réalisatrice de toute volition impossible de vouloir sans en avoir une connaissance implicite et vécue

Par notion implicite, il ne faut pas entendre ici une notion dont l'objet est incertain. Une notion implicite ou pratique est incertaine, quand entre le pressentiment et son terme il y a liaison contingente De cette façon, le savant qui a le pressentiment d'une loi de la nature n'en a pas de ce fait une certitude absolue, car une loi scientifique, étant inductive, expérimentale et extrinsèque, ne peut se déduire « a priori » de la conviction du savant La notion est au contraire implicite et apodictique, quand le sentiment est uni à son terme par un dynamisme immanent, quand l'action est liée intrinsèquement à la réalité de sa fin²

Or Dieu est le terme d'une inclination naturelle du vouloir,

1 Cette notion de connaissance dynamique a été beaucoup approfondie par la philosophie contemporaine Voici comment W. James la décrit : « Il arrive que l'objet de notre croyance revêt pour nous une telle réalité que cette conviction transfigure toute notre vie, bien que cet objet paraisse échapper presque complètement aux prises de notre esprit Imaginons un barreau de fer qui serait doué d'une vive conscience magnétique, sans aucune sensation tactile ou visuelle, sans aucune représentation, il sentirait pourtant les diverses modifications de son état magnétique sous l'influence des aimants qui se déplacent autour de lui, ces impressions détermineraient en lui, d'une façon consciente, diverses attitudes et diverses tendances Impuissant à nous décrire l'aspect des objets dont l'action fait frémir ses molécules, il aurait néanmoins un vif sentiment de leur présence réelle et de leur souveraine importance pour tout son être » (W. JAMES, *L'Expérience religieuse*, p. 47, Paris, 1931)

2 Toute vérité a pour siège la raison, mais la raison peut y adhérer soit parce qu'elle est intelligible et dans ce cas elle est théorique, soit parce qu'elle est la condition de l'action et dans ce cas elle est pratique La connaissance pratique ou la foi peut être ou problématique ou apodictique Elle est problématique quand elle répond à une inclination sensible, à un instinct biologique. un chien qui a de l'appétit n'est pas assuré de la présence de la nourriture Elle est apodictique quand elle résulte d'un dynamisme absolu, d'une orientation nécessaire au Parfait Pas d'acte moral sans liberté, car l'acte moral qui est infiniment bon implique une faculté immanente qui se détermine, de même pas d'acte moral sans Dieu, car la vertu ne peut être de valeur absolue dans l'ordre existentiel que parce qu'elle fait communier au Parfait, à l'Acte pur, à l'Absolu Existentiel

de l'appétit inné au Bien inconditionné. « *Desiderium naturae non potest esse inane* », disaient les scolastiques. Cet axiome qui pourrait se discuter quand il s'agit d'un désir naturel, qui a pour objet le relatif, est indiscutable quand on est en présence d'une tendance naturelle infiniment bonne à l'infiniment bon. Pour qu'un pressentiment pratique du vouloir fût faillible, il faudrait ou que son terme fût contingent ou que son orientation au terme fût contingente. Or le terme du vouloir est le parfait, son orientation au parfait est inéluctable. Par conséquent la conscience du dynamisme du vouloir donne de Dieu une notion pratique absolument certaine¹.

Qu'est-ce donc que la foi religieuse ? Elle est un assentiment apodictique, spécifié par le vouloir moral, elle est une prise de position absolue et consciente à l'égard de Dieu en tant qu'il est le sujet absolu de l'action. Le croyant possède une vérité non élucidée intellectuellement mais pressentie infailliblement, une vérité en germe dans la finalité immanente de toute volition.

Pourquoi Kant n'a-t-il pas admis le caractère apodictique de la preuve de Dieu par le dynamisme volontaire ? Il est certain qu'il ne pouvait la condamner en distinguant l'ordre logique de l'ordre ontologique, car l'action est immédiatement coordonnée au réel et à l'existence, elle ne procède pas comme la preuve spéculative du possible au réel, mais va du réel à

1 C'est ainsi qu'un croyant peut malgré ses doutes rester obligé à croire. Dans ce cas ce qui le juge et le justifie, ce ne sont pas les pensées de surface mais l'appel sourd d'un Dieu caché. Dans cette âme enténébrée, assaillie de difficultés spéculatives, Dieu reste présent par son attirance souveraine. Avant d'illuminer l'esprit, il frappe à la porte du cœur. Le cœur doit lui rester fidèle pour que l'esprit retrouve sa lumière.

On devrait trancher de la même façon le cas de conscience de certains incroyants. Ils ne veulent pas croire parce qu'ils n'ont pas trouvé la preuve spéculative péremptoire, la réplique à toutes les objections. Cependant, pour être astreint à la foi, il suffit d'une appréhension du devoir moral de croire, d'une preuve implicite de la valeur absolue de la religion.

Ceux qui ont soif d'une paix divine et d'une lumière totale, doivent suivre l'appel obscur de la conscience. Les ténèbres sont une épreuve de l'amour, la lumière est une récompense.

l'infiniment réel¹. Ce qui, comme Scheler le notait², a emprisonné Kant dans le moralisme ce sont les préjugés persistants du rationalisme. Les rationalistes, qui avaient longuement étudié la structure de la raison, avaient préparé la déduction spéculative. Ayant perdu la notion d'une finalité interne, ils n'avaient pas fait le relevé objectif des fins inconditionnées du vouloir. Kant ne comprit pas que la volonté, en se voulant, était capable d'un progrès immanent et d'une déduction objective de l'actualité de l'être. Voilà pourquoi Dieu dans son système n'est pas la clef de voûte de la morale, mais une hypothèse adventice. Il l'a considéré comme un objet absolu de l'entendement, il n'a pas remarqué qu'il est aussi le principe absolu d'actualisation du vouloir. Ainsi il a méconnu le suprême devoir moral qui est d'adorer Dieu, principe ontologique de l'acte. L'homme religieux ne vit pas seulement pour Dieu (Dieu, objet de représentation); il vit en Dieu et par Dieu (Dieu, sujet ou amour).

2^o Le suprême Devoir de la Prière

Considérez l'action de Dieu en nous : il s'impose à nous en vertu de la nécessité de notre affirmation, et il nous visite aussi comme « l'exigence morale inspiratrice de notre volonté première, cet indicible soupir caché au fond des âmes qui constitue leur respiration intime, ce principe immanent à notre vie même, qui nous crée, nous oriente, nous meut, nous sollicite à nous dépasser toujours dans les voies du progrès spirituel, de la perfection ascendante... Il nous travaille sans nous contraindre, il nous inspire de dépasser toute œuvre accomplie, de rectifier toute œuvre divergente, il nous dilate

1 La seule objection, qui serait possible contre une preuve pratique de l'existence de Dieu, devrait mettre en question non la relation du possible au réel mais du réel au possible. Dieu serait Existence absolue, Liberté indéterminée, Absolu inconscient. Cette objection, nous la rencontrerons dans le chapitre suivant.

2 M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werte-ethik*, Halle, 1921.

et nous purifie, pour peu que nous ne mettions pas obstacle à son influence mystérieuse, il se révèle sous l'aspect d'une motion bienfaisante et libératrice, d'une motion qui nous engage dans un chemin de croissance et d'ascension, qui nous précède et nous attire au pays de nos vœux les plus secrets et les plus chers¹. » Bref Dieu agit sur notre pensée et notre amour ; et, puisque toute son action est personnifiante, comment ne serait-il pas une personne ? En tant qu'il est la pensée qui conditionne toute pensée, il est la possibilité de toutes nos vérités ; en tant qu'il est le vouloir de toute volition, il est la Réalité de toutes nos activités, en tant que sa Possibilité exige sa Réalité ou que sa Réalité implique sa Possibilité, il subsiste en lui-même, transcendant, distinct de tout autre.

La fin dernière de l'homme n'est donc pas un axiome. Une morale qui demanderait à l'homme d'adorer une loi, fût-elle éternelle et nécessaire, serait dégradante Nietzsche n'avait pas tort. Le panlogisme de Hegel ou le moralisme de Kant qui force une personne à capituler devant de l'impersonnel est immoral. Étant libre, pourquoi l'homme devrait-il vénérer une loi qui serait sans amour ? Étant intelligent, pourquoi devrait-il respecter un Absolu qui serait irrationnel ?

Vive Dieu ! qu'il soit une Personne ! C'était le cri de ces religions primitives qui, malgré la grossièreté de leurs symboles, accordaient du moins une âme à leur divinité. Comment la philosophie moderne a-t-elle osé proposer comme idéal suprême à des êtres personnels une pensée sans cœur ou un cœur sans esprit ? Vanité de la pensée pure et des systèmes rationalistes ! Vanité aussi du vouloir pur et de ses lois ! Nous ne pouvons rencontrer le Dieu véritable qu'en le cherchant de toute notre âme, en vivifiant notre pensée et en objectivant nos sentiments.

L'homme n'est pas religieux pour avoir aligné des pensées sous le signe de l'uniformité logique. Il n'est pas religieux par son respect pour un idéal formel : une abstraction, si solennelle qu'elle soit, peut faire délirer d'enthousiasme des maniaques, mais elle est un objet de risée pour un être réel et

¹ E. LE ROY, *Le Problème de Dieu*, p. 277, Paris, 1929

vivant. L'homme est religieux par le contact concret et universel, immanent et transcendant avec le Réel, Celui qui est plus que Vérité, plus qu'Amour, Celui qui est total, et dont l'absence affole autant que la présence. Il est religieux par son union à un Dieu personnel, Pensée nécessaire et Amour irradiant.

Dieu est une personne. On ne prie pas une loi, car une loi n'a ni cœur, ni action, elle est ce qu'elle est, voilà tout ! Rien à en attendre ! Elle est une mesure et non un moteur. Le Dieu personnel au contraire est un vivant, une aide, un secours ; il oblige mais en secourant celui qu'il oblige. L'obligation n'est la marque de sa transcendance que parce qu'elle est le signal de sa présence et de sa bonté. Cette bonté absolue, dont l'obligation est le symptôme, l'homme honnête doit s'y agréger par la prière.

Une chose peut se conquérir par la violence, une personne absolument maîtresse d'elle-même ne peut que se donner. Le moraliste veut rester le capitaine de sa destinée, il entend, par son effort moral qui est son œuvre, devenir bon par lui-même ; il se veut autonome et méprise ceux qui adorent. Or, il n'y a pas de morale sans prière, car la prière est le suprême devoir, l'acte ontologique le plus réalisateur dont l'homme soit capable, l'acte sans lequel il ne peut posséder l'Être.

Déployât-il toutes les industries humaines, qu'à force de raisonnement il cherche à construire sa pensée, qu'à force de volonté il arrive à se dompter, sa vie religieuse reste vouée à l'échec aussi longtemps qu'il n'invoque pas celui d'où procèdent et les pensées et les vouloirs et l'être. Si les philosophes n'ont souvent édifié que des systèmes caducs à force d'être logiques, si les exhortations des moralistes demeurent sans prise sur la conduite des hommes, n'est-ce pas parce qu'ils n'ont pas enseigné à prier, n'est-ce pas surtout parce qu'ils n'ont pas prié eux-mêmes ? Pour être absolument bon, il ne suffit pas de vouloir le bien par soi-même. L'action morale devient immorale quand elle est immanente, quand elle ne s'associe pas à l'activité créatrice.

« Faire tout ce qu'on sait et tout ce qu'on peut du devoir,

fallût-il aller héroïquement jusqu'au sang répandu ; souffrir et mourir pour acquérir ce sans quoi nulle vie ne mérite d'être vécue, c'est bien, et c'est insuffisant. Après qu'on a tout fait comme n'attendant rien de Dieu, il faut encore tout attendre de Dieu comme si l'on n'avait rien fait de soi. Qu'on redoute donc cette secrète présomption qui est un suprême retour de la volonté propre : volontiers l'on se persuade que les seules forces humaines, en vertu de quelque nécessité naturelle, réussissent à consommer le grand œuvre du salut. Non, elles n'achèvent pas ce grand travail, car elles ne le commencent pas »

« Estimer que le renoncement de l'homme à sa volonté propre est son œuvre originale ; se persuader finalement que cette abnégation est pleinement valable, expiatoire et salutaire, c'est toujours en revenir à la première illusion, c'est perdre de vue la vérité du Dieu vivant et le traiter encore comme un objet inerte, ouvrage des mains de l'homme et matière docile à son gré ; c'est se le donner, et non se donner à lui »

« Il faut donc (là est la difficulté de la voie étroite qui mène à la vie) allier ces deux dispositions pratiques, faire tout ce que nous pouvons, comme si nous n'avions qu'à compter sur nous ; mais en même temps nous convaincre que tout ce que nous faisons, quoique nécessaire, est radicalement insuffisant. Ce que nous avons de force et de lumière ne saurait légitimement nous appartenir que si nous le rapportons d'abord à son principe. En un sens, l'action doit être toute de l'homme, mais il faut d'abord qu'elle soit voulue comme toute de Dieu. Devant le problème de la destinée, la seule attitude qui convienne à l'homme, c'est donc d'agir autant que possible selon ce qu'il a de lumière et de force, mais avec la conscience de ne point trouver en lui-même le principe, le moyen et la fin de son action¹ », c'est de vivre dans une perpétuelle collaboration, adhérant à l'action de Dieu, agréant sa présence créatrice, c'est en un mot de travailler en priant et de transformer l'action en prière

¹ M. BLONDEL, *L'Action*, pp. 384-386, Paris, 1893

Kant considère la prière comme je ne sais quel raccordement artificiel de l'homme à une réalité extrinsèque. Prier, c'est au contraire prendre conscience de ce qu'on est, entrer en communication personnelle et intime avec son principe et sa fin absolue. Kant considère la prière comme une rêverie chimérique. Elle est, au contraire, réalisation, regroupement, accroissement, condensation d'énergie et d'action, opérée par le renoncement à notre suffisance orgueilleuse.

Ce n'est que par une humble supplication que nous pouvons réaliser nos relations transcendantes ; ce n'est que par le sentiment de notre contingence que notre action devient efficace et irrésistible. Quoique nous soyons relatifs, nous sommes absolus et inconditionnés en tant que nous répondons à l'appel de celui qui suscite notre prière. On a cherché à donner à l'homme une volonté de puissance. Cette volonté existe et se crée dans l'oraison, dans le geste des deux mains tendues, dans le cri de notre misère. On peut posséder le monde, on peut se posséder soi-même, on peut agir au delà du temps et de l'espace, renverser toutes les barrières, communier à l'universalité de l'être, à la condition de s'aliéner au Tout-Puissant. Vouloir, c'est pouvoir ! Mensonge pour les stoïciens orgueilleux, mensonge pour les moralistes qui adorent leur volonté et s'enivrent de leur justice ! Vérité pour les petits, pour tous ceux qui n'attendent rien d'eux-mêmes, mais qui espèrent tout de l'Actualité actualisante de Dieu.

CHAPITRE QUATRIÈME

RELATION DE L'ACTION A LA PENSÉE

A. — LE PROBLÈME

Les rationalistes et, jusqu'à un certain point, Kant ne s'étaient intéressés qu'à l'aspect spéculatif de la religion et avaient relégué au second plan la prière et le sentiment. Les romantiques inversement subordonneront la pensée à l'intuition, la théorie au sentiment.

Cette révolte du sentiment contre la raison s'explique. La conviction religieuse a quelque chose d'immédiat, de sacré, qui semble la rendre supérieure à la pensée discursive. Tandis que le croyant vit en la présence de Dieu et discerne en tout événement son toucher, le logicien pose le problème critique et se croit obligé, pour démontrer Dieu, de l'éloigner au préalable. Tandis que le saint est plus certain de l'existence de Dieu que de sa propre existence, le philosophe ponctue sa certitude de points d'interrogation et, quand il a médiatisé Dieu par la réflexion, le Père très bon des fidèles n'est plus qu'un concept décharné, voire un Inconnaissable. Le spéculatif, au lieu de concentrer l'esprit en Dieu, se préoccupe des raisonnements qui y acheminent ; il décompose l'action religieuse au lieu de l'accomplir. L'intuitif saisit d'un coup d'œil son objet ; il réalise par l'élan spontané de son être ce qui est inexprimable en termes théoriques : Dieu est l'Infiniment Bon, l'Infiniment Grand. Le discursif, comme c'est naturel, subordonne les conclusions aux prémisses ; la raison d'être logique de la connaissance de l'Absolu devient ainsi la raison d'être ontologique de la subsistance de Dieu. Aussi les analyses

spéculatives, faites par des non-croyants, compromettent presque toujours la transcendance divine, elles suppriment la prière, l'adoration et vident la religion de son contenu réel

Le simple qui prie et qui se confie à Dieu, qui n'a aucune idée du problème critique, aucun souci d'arguments et de notions raffinées, n'est-il pas plus religieux que l'intellectuel qui ergote et distingue ? Le sang des martyrs ne vaut-il pas plus que l'encre des savants ? Il est possible d'avoir du génie spéculatif, d'être pourvu de tous les dons intellectuels, d'avoir l'esprit constructif, de l'information, de la culture et de manquer totalement du sens des choses de Dieu. Inversement des ignorants, des imprécis, vivent en Dieu et sont transportés par un élan sublime en des régions supérieures où ils communient à un Être qui remplit l'esprit de sécurité et le cœur d'émotions ineffables. Par la connaissance on se réfère à l'objet religieux qui reste comme étranger et lointain, le sentiment l'intériorise, le rend immédiat. Être uni à Dieu ce n'est ni en parler ni en discuter, mais se sentir immergé dans son action, envahi par la crainte, l'espoir, l'amour, l'admiration. Que sont tous les concepts intellectuels en comparaison d'une touche divine, d'une visite de l'Esprit d'En-Haut ? N'est-ce pas dire que la religion ne procède pas de l'intelligence mais du cœur ?

C'est ce que les intuitionnistes ont pensé. Et, nous les qualifions de ce nom à défaut d'autre, voulant grouper sous cette enseigne tous ceux qui croient au primat des états affectifs ou au primat de l'action. Ces philosophes s'entendent pour faire de la raison une faculté du relatif. Seul le sentiment ou le dynamisme humain donne de posséder Dieu. Les preuves et les notions n'ont qu'une fonction instrumentale ou une portée symbolique. Ce qui est absolu c'est l'instinct secret qui s'agite au fond de l'être ; ce qui est humain ce sont les pensées qui l'expriment, la définition intellectuelle qui prétend le fixer, la preuve qui semble être la source alors qu'elle n'est qu'un affluent du sentiment religieux.

Aussi pas plus que dans l'ordre spéculatif on ne doit se laisser troubler par les antinomies de l'imagination et de la raison, ainsi dans l'ordre religieux on n'a pas à s'inquiéter

des contradictions de la science et de la foi Dans l'homme s'étagent deux plans différents qui se coordonnent, dès qu'on les distingue : le plan fondamental de l'action ou de la religion, la substructure contingente de la pensée et de la théorie

Nous avons antérieurement déjà fait à l'intuitionisme sa part de vérité en montrant qu'il est impossible d'atteindre l'absolu sans que l'intelligence, faculté de détermination de l'Être universel, ne soit conjuguée à la volonté, orientation dynamique à l'Être parfait Cette dépendance de l'intelligence et de la volonté est réversible. Non seulement le sentiment et le vouloir dépendent extrinsèquement de la pensée qui serait leur symbole ou leur accident nécessaire — ceci les intuitionistes l'admettent — mais ils en dépendent intrinsèquement comme de leur norme objective

Sans doute nos facultés procèdent l'une et l'autre d'un centre d'émergence qui est un, la personne ; sans doute, l'opposition de l'intelligence et de la volonté est réductible, comme dans le cas d'états mystiques. Mais le centre d'émergence de la volonté et de l'intelligence n'est ni un sentiment indéterminé ni un dynamisme informe, relié accidentellement à des déterminations ; pas plus que le terme extatique de la religion n'est une émotion aveugle et inconsciente. La pensée est essentielle au principe de la vie religieuse, autant qu'elle l'est à son terme, autant qu'elle l'est pour acheminer du principe au terme.

La pensée n'est pas finie tandis que le vouloir ou le dynamisme humain serait infini Elle ne limite pas l'action, pas plus que l'action n'est un obstacle à la pensée. Dieu n'est ni un absolu de pure liberté ni un absolu de pure nécessité, il est également contraignant et vivant. Il n'est pas un concept abstrait pas plus qu'il n'est sentiment pur, il est conscience absolue de la vie et vie absolue de la conscience

B — EXPOSÉ DES THÉORIES INTUITIONISTES

I — L'INTUITIONISME ROMANTIQUE

On trouve au dix-huitième siècle la première expression moderne de l'intuitionisme religieux Rousseau tenant au

primat de l'affectivité sur la raison et maudissait la civilisation qui sacrifie le spontané à l'artificiel, les effusions du cœur aux constructions arides de l'esprit « L'homme qui médite, disait-il, est un animal dépravé... Jamais le jargon de la métaphysique n'a fait découvrir une seule vérité ; et il a rempli la philosophie d'absurdités dont on a honte sitôt qu'on les dépouille de leurs grands mots . Je pris donc un autre guide et je me dis : « Consulte la lumière intérieure¹. »

Jacobi plus nettement s'oppose au siècle des lumières. L'entendement perd ses droits Ce n'est pas le raisonnement qui unit à Dieu, mais la foi, condition de toute certitude rationnelle.

Selon les romantiques, la religion est un élan mystique, un sentiment esthétique qui porte l'esprit vers un Au delà dont on ne cherche pas à définir la nature Tandis que les rationalistes exigeaient des concepts, des arguments, une religion logique, lucide et prosaïque, Dieu se révèle, d'après eux, dans la contemplation muette de la beauté présente dans la nature L'art est l'organe suprême de cette théophanie : l'artiste est le messie qui rend Dieu visible et vivant Ce n'est pas la syllogistique mais la fantaisie ou l'intuition créatrice qui divinise le poète On discute et on discutera toujours une proposition abstraite ; on ne réfute pas une messe de Palestrina. Les dogmes du Christianisme peuvent se prouver lourdement, le génie du Christianisme parle immédiatement au cœur. On ne peut raisonnablement se demander si une mélodie est verte ou bleue ; il n'y a pas davantage à se poser la question de la vérité ou de l'erreur de la religion Est-elle belle ? Est-elle laide ? Ce qui la juge c'est sa puissance évocatrice Le sentiment religieux, identique au sentiment esthétique, jaillit du chant du rossignol comme du cœur du mystique La prière est une poésie et la poésie une prière

Schleiermacher accommode le romantisme à la théorie de Spinoza Ni la loi morale ni les vérités spéculatives ne constituent la religion. Elle est un sentiment, une intuition indé-

1. *Œuvres*, XI, pp. 239, 245, Paris, Hachette

pendante simultanément de la connaissance et de la pratique, de l'action et de la théorie. Dans son discours sur la Nature de la Religion, il définit cette intuition par un sens de l'infini. La piété est l'expérience d'une communauté avec la totalité de l'être « La somme totale de la religion est le sentiment que, dans son unité suprême, tout ce qui excite nos émotions est une seule et même chose en tant que sentiment ; c'est le fait de sentir que tout ce qu'il y a d'isolé et de particulier n'est possible que par le moyen de cette unité, c'est-à-dire de sentir que notre être et notre vie sont un être et une vie dans et par Dieu ¹. »

Cette expérience indicible, les diverses religions la modulent sur des thèmes différents, c'est l'apport fondamental du sentiment qui constitue leur essence. Les mots « vérité » et « erreur » ne s'appliquent pas à la religion comme telle mais aux pensées qui en dérivent. Aucune action n'est imposée par la religion, pourtant toute action doit s'accomplir religieusement, car « à tout moment le sentiment religieux doit imprégner la vie active comme une mélodie sacrée »

Dans le « Glaubenslehre » la définition de la religion est modifiée ou du moins complétée ; elle devient le « sentiment d'absolue dépendance ». Dans la conscience externe l'expérience de la liberté est corrélatrice à l'expérience d'une nécessité ; quand on surmonte ces oppositions, pour s'élever à l'unité supérieure de la conscience, on trouve le sentiment d'absolue dépendance qui n'est autre que la conscience de Dieu. Dieu, qu'il soit personnel ou impersonnel, est l'unité suprême, le principe inconditionné d'interaction des êtres.

La situation que Schleiermacher faisait ainsi à la religion semblait avantageuse. Elle reprenait sa place centrale et cessait d'être, comme dans le système kantien, un appendice de la loi. Dieu est plus qu'un postulat qui ajuste la réalité au vouloir formel du bien ; son point d'émergence et son fondement coïncident avec la donnée essentielle de la conscience. De plus les sciences spéculatives, qui auparavant, sous peine d'être

1. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, p. 50, Leipzig, 1920.

irrégulières, devaient se subordonner aux dogmes et à des préoccupations apologétiques, retrouvaient leur autonomie, elles étaient désormais libres dans leurs recherches et leurs conclusions théoriques.

L'influence de Schleiermacher sur la théologie protestante d'Allemagne fut énorme, et cependant sa théorie, sans parler de ses variantes, était bien gauchement bâtie. D'une part il ne veut plus du rationalisme, et cependant c'est Spinoza qui lui inspire sa définition du sentiment religieux. Si l'intuition supérieure de l'homme est le sentiment d'absolue dépendance, n'est-ce pas que l'activité de l'homme est factice ? Un sentiment indicible, isolé de l'activité spéculative et pratique, sans relation avec l'histoire, qu'est-ce si ce n'est une abstraction ? Le caractère essentiel de l'intuition n'est-il pas d'être immédiat ? Comment serait-elle immédiate quand elle est indéterminée ? Il fallut donc remettre au point la théorie romantique, et les disciples de Schleiermacher, qui furent nombreux, le firent avec plus ou moins de bonheur. Impossible de signaler toutes les retouches. Nous passons à Ritschl dont le système éclectique et tâtonnant ne mérite pas beaucoup d'attention, mais qui, parce qu'il s'adapta aux conceptions du moment, fut sacré chef d'école.

II. — L'INTUITIONISME HISTORICISTE

I. Entre Ritschl et Schleiermacher s'interposent Lotze et Fries. Ils sont kantiens, mais Kant avait parlé de finalité sans parler du sens de la valeur qui est sa condition. Lotze fait l'apologie des jugements de valeur qu'il oppose aux jugements spéculatifs. Ces jugements assurent à l'esprit des moyens d'investigation qui sont plus pénétrants que les principes logiques. Ajoutons que du temps de Ritschl l'âge d'or des grands systèmes philosophiques est révolu. Dégoûtés des audaces de la métaphysique, ses contemporains s'intéressent aux faits et à l'histoire. Ritschl tiendra compte de cet idéal nouveau.

La distinction des jugements théoriques et des jugements

de valeur lui paraît précieuse pour résoudre le problème des relations de la philosophie et de la religion, de la science et de la foi. Il avait, dans la première édition de son ouvrage, repris vaille que vaille la définition de Schleiermacher, or la science et la philosophie non moins que la théologie ont l'ambition de ramener l'univers à l'unité d'un Tout. De ce chef il semblait donc difficile de les distinguer. Il les distinguera — et par le fait même leur assurera une mutuelle autonomie — en montrant que les principes de synthèse de leurs jugements diffèrent. Les jugements spéculatifs s'imposent en vertu de la causalité de l'objet, les jugements de valeur sont vérifiés par la finalité du sujet. La science a pour contenu des jugements spéculatifs, sans portée ontologique. La religion a pour objet les jugements moraux ou de valeur.

Ceux-ci sont subjectifs en ce sens qu'ils procèdent de l'orientation dynamique du sujet ; mais ils ne sont pas subjectifs en ce sens qu'ils seraient illusoires et sans contact avec la réalité. « Dans toute religion on fait un effort, avec l'aide du haut pouvoir que l'homme adore, pour résoudre la contradiction dans laquelle l'homme se trouve comme étant à la fois partie du monde naturel et une personnalité spirituelle qui prétend régir la nature .. Toute religion est une interprétation du cours du monde, en ce sens que les hauts pouvoirs spirituels, qui règnent dans et sur ce monde, maintiennent ou confirment à la personne ses droits ou son indépendance contre les restrictions provenant de la nature ou des contraintes physiques de la société humaine¹ »

L'attribut essentiel de Dieu, produit de l'aspiration de l'homme à la liberté et au bonheur, est d'être une bonté secourable et paternelle. Conscient de cette filiation divine, l'homme acquiert le sens de sa dignité ; malgré toutes ses limites, il est souverain.

Le sens religieux reste pour Ritschl comme pour Schleiermacher indéterminable en soi. Cependant Schleiermacher

¹ A. RITSCHL, *Rechtfertigung und Versöhnung*, III, pp. 17, 189, Bonn, 1870-1874.

l'avait isolé de l'histoire, il avait cru que l'expérience mystique a pour centre l'individu détaché de ses relations sociales. Les progrès des sciences historiques avaient fait apparaître de plus en plus nettement le caractère factice de ce monadisme romantique. Aussi, d'après Ritschl, le sentiment indéterminé de soi doit chercher dans l'histoire, et spécialement dans l'histoire du christianisme, sa matière et son contenu. Ce n'est plus l'expérience de l'individu qui manifestera la divinité mais une expérience sociale et historique. A la révélation intérieure qui est indéchiffrable, correspondra une révélation extérieure qui est scientifiquement déterminable. Ainsi s'opère une alliance déroutante entre le positivisme historiciste et l'intuitionisme romantique. L'histoire devient le lieu de rencontre de Dieu. La vie spirituelle enfouie dans le tréfonds de l'esprit est enfantée par la critique scientifique, l'historien devient le révélateur authentique des réalités divines.

2. A cet intuitionisme tour à tour mystique et scientiste dont les présupposés philosophiques sont si pauvres, s'apparente la théologie prétentieuse et falote du protestantisme libéral et du modernisme. Harnack, Sabatier, Loisy et Tyrrel, qui sont leurs porte-parole les plus écoutés, distinguent comme Ritschl la foi de la science et subordonnent la raison, qui est relative, au sens mystique.

« Le sens mystique, écrit M. Loisy, est inexprimable, il précède en quelque façon la raison, qui, en s'essayant à le définir, le rétrécit, et l'on peut dire aussi bien qu'il l'enveloppe et la soutient. Il est la lumière supérieure qui, dans toutes les opérations bien conduites de la raison, introduit une âme de vérité. Il est si l'on veut la source de la raison droite, comme il est le principe de la volonté juste, il est la force spirituelle qui, individualisée en chacun de nous, se retourne vers son origine, percevant en même temps l'immensité dont elle est issue, et son infirmité en nous-mêmes, c'est la puissance de l'esprit dans notre fragilité humaine¹ » Cet élément mystique, M. Loisy le nomme la foi « parce que la signification

1 A. LOISY, *Religion et Humanité*, pp. 117-118, Paris, 1926.

morale de la vie n'est pas une donnée de simple raison ni d'expérience vulgaire, qu'elle est plus sentie que démontrée, plutôt intuitivement évidente que savamment déduite ; parce que, pratiquement, l'influence du sens moral sur notre activité devance toute démonstration et prime tout effort de notre logique pour la justifier ou la combattre ; parce que le fond de notre être moral est l'esprit, non précisément la raison, et qu'il est à l'égard de notre moi conscient comme la source mystique d'où sort celui-ci, qui ne la pénètre pas à fond ; parce que les principes de la vie morale nous dominent plus que nous ne les dominons, qu'ils se laissent plus facilement voir qu'enfermer dans nos définitions, que ce ne sont pas de simples énoncés de connaissance, objets de notre réflexion, mais comme des formes vivantes d'activité spirituelle, comme un mystère de vie supérieure où repose notre confiance, où nous trouvons consistance et appui parmi les divers accidents et travaux de notre existence¹. » La foi, jointe au respect de cette donnée morale originelle et au dévouement à l'humanité en qui ce sens mystique se développe, constitue la religion. La religion ne se juxtapose pas à la raison. La raison, sans l'idéal religieux dont elle surgit et qui la porte à se dépasser toujours, est courte ; d'ailleurs le sentiment religieux non contrôlé par la raison devient absurde ; ils doivent collaborer et non s'opposer ; mais, dans cette collaboration, c'est le sens mystique qui reste toujours ultime, tandis que la raison, qui traite du visible et de l'éphémère, n'atteint que le relatif et doit donc éviter tout dogmatisme.

Sabatier de son côté caractérise la religion par une expérience intime, le sentiment moral de dépendance. « Être religieux, affirme-t-il, tout d'abord, c'est reconnaître, c'est accepter avec confiance, avec simplicité et humilité, cette sujétion de notre conscience individuelle, c'est ramener et rattacher celle-ci à son principe éternel ; c'est vouloir être dans l'ordre et l'harmonie de la vie. Ce sentiment de notre subordination fournit ainsi la base expérimentale et indestructible de l'idée de Dieu.

1 A. LOISY, *Religion et Humanité*, p. 127

Celle-ci peut bien rester plus ou moins indéterminée et même ne s'achever jamais dans notre esprit, son objet n'échappe point pour cela à notre science » Il y a une liaison psychologique nécessaire entre le sens mystique et les pensées de l'homme « Jamais, déclare notre auteur, dans la réalité vivante, il n'a existé de sentiment qui ne portât en lui quelque embryon d'idée ou ne se traduisît par quelque mouvement volontaire. Jamais une idée n'a paru isolée de tout sentiment et de toute action... De même qu'il est impossible que la pensée ne se manifeste pas organiquement par le geste et par le langage, de même il est impossible que la religion ne se traduise pas par des rites et par des doctrines. » Il ajoute cependant que ces doctrines ne doivent pas « plus être confondues avec la religion que la pensée avec le langage. Elles peuvent varier, et elles varient sans que la religion en souffre réellement dans sa force expansive. Critiquer le dogme, c'est, le plus souvent, contribuer à le développer, de même qu'émonder un arbre, c'est hâter le progrès et doubler la force de sa végétation »

La religion, qui doit s'exprimer en idées, est indépendante de toute définition dogmatique. L'expérience mystique est de valeur absolue mais sa représentation est relative. « Ce serait, dit-il, une illusion de croire qu'un symbole religieux représente Dieu en soi, et que sa valeur, dès lors, dépend de l'exactitude objective avec laquelle il le représente. Le vrai contenu du symbole est tout subjectif : c'est le rapport dans lequel le sujet a conscience d'être avec Dieu, ou, mieux encore, la façon dont il se sent affecté par Dieu¹ »

Tyrrel, le plus philosophe des modernistes, et qui, plus que tout autre, a insisté sur le caractère social de l'expérience religieuse, ne peut, malgré ses distinctions, échapper à la théorie agnostique du symbolisme spéculatif. Toute émotion intense s'incarne dans des concepts et cherche par une sorte de magnétisme à attirer à elle la forme intellectuelle qui la revêtira le mieux. Mais elle ne représente jamais directement

1 A. SABATIER, *Esquisse d'une Philosophie de la Religion*, pp 20, 293, 300, 394, Paris, 1897

« ces invisibles réalités qui ne sont connues que par les tâtonnements aveugles de l'amour. Toute révélation véritable est, en quelque sorte, une expression de l'intelligence divine dans l'homme ; mais elle n'est point une expression divine de cet esprit ; car l'expression n'est qu'une réaction spontanée ou réfléchie, provoquée dans l'intelligence humaine par la touche divine sentie dans le cœur¹. »

Ailleurs il dira que l'élément intellectuel est vis-à-vis de l'expérience religieuse totale « ce que ces étranges images de la nature et de la cause d'une douleur sont à la douleur qu'elles accompagnent si souvent et dont l'explication rationnelle est si différente. Tout médecin connaît les curieuses figures dont les malades se servent pour décrire ce qu'ils éprouvent, et quel guide utile et sûr de telles descriptions constituent pour le diagnostic. Ils diront qu'ils se sentent mordus, frappés, coupés, ils parleront d'un poids sur la tête ou sur la poitrine, d'un point de côté, d'une boule dans la gorge, d'un bandeau sur le front, et ainsi de suite² » Il est non moins naïf d'espérer diagnostiquer la nature de la révélation divine par les notations approximatives des théologiens.

III. — L'INTUITIONISME ONTOLOGIQUE

Les modernistes se flattaient de communier avec ferveur à l'esprit de leur siècle. Cependant rien n'est mobile comme un idéal collectif. L'horizon philosophique tourna et les modernistes, rentrés dans l'ombre du passé, ne seront plus actifs dans le présent que par des publications de mémoires.

« Il semble, écrivait Jaurès, à la fin du siècle, qu'il y ait en France, depuis deux générations, une sorte d'abandon d'esprit et une diminution de virilité intellectuelle. On veut se plaire aux choses ou aux apparences des choses beaucoup plus que les pénétrer et les conquérir. Dieu, l'Univers, l'Infini sont devenus des formules littéraires qu'aucune pensée forte ne remplit. Il y a, à l'heure actuelle, comme un réveil de religiosité,

1 M. TYRREL, *Through Scylla and Charybdis*, p. 208

2 *Ib.*, pp. 234-235

on rencontre partout des âmes en peine cherchant une foi, à moins que ce ne soient des plumes en peine cherchant un sujet. On a besoin de croire, paraît-il ; on est fatigué du vide du monde, du néant brutal de la science : et on aspire à croire... quoi ? quelque chose, on ne sait, et il n'y a presque pas une de ces âmes souffrantes qui ait le courage de chercher la vérité, d'éprouver toutes ses conceptions et de se construire à elle-même, par un incessant labeur, la maison de repos et d'espérance. Aussi on ne voit que des âmes vides qui se penchent sur des âmes vides comme des miroirs sans objet qui se réfléchiraient l'un l'autre. On supplée à la recherche par l'inquiétude, cela est plus facile et plus distingué.. Quiconque n'a pas la foi ou besoin d'une foi est une âme médiocre ; quiconque a un système ou une doctrine pour appuyer sa foi est un lourd scolastique... C'est une ère d'impuissance raffinée et de débilité prétentieuse qui ne durera pas, la conscience humaine a besoin de Dieu et elle saura le saisir malgré les sophistes qui n'en parlent que pour le dérober.. La scolastique prendra sa revanche, si l'on entend par là l'effort de l'esprit et cette netteté d'idées sans laquelle il n'est pas de conduite loyale¹ »

Jaurès ne se trompait pas. Ceux qui se complaisent à rêver à l'infini et à l'inconnaissable n'en attendent que des jouissances subjectives. Les générations du vingtième siècle en espéreront davantage ; leur recherche religieuse n'exclura pas la trouvaille d'une vérité objective ; par tendance elles seront réalistes.

Ce n'est pas que le courant philosophique se soit brusquement inversé et que le rationalisme, un moment en déclin, ait soudain retrouvé la faveur. Le thème de la philosophie reste l'action, l'intuition, la valeur, au point que des hégéliens marquants comme Bradley et Hameln seront amenés à intégrer ces notions dans leur définition de la pensée ; ils ne seront plus rationalistes au sens classique du mot.

Cependant l'intuition et le sentiment de valeur, subjectifs autrefois, auront dans la philosophie nouvelle une portée

¹ J. JAURÈS, *De la Réalité du Monde sensible*, pp 37-38, Paris, 1902

ontologique. L'agnosticisme, qui est à la base du subjectivisme sentimental, découlait non moins de la « Critique de la Raison pratique » que des déficiences de la « Critique de la Raison pure ». Pour Kant il existait une déduction « a priori » des catégories de l'entendement, mais pas d'induction transcendante des principes réalisateurs du vouloir. Or, en étudiant plus nettement l'action, on découvre qu'elle se déroule d'après un ordre qui n'est pas celui de la raison et qui est encore moins celui de la sensibilité. Cet ordre est objectif. De là les philosophies de la valeur. Dans l'action humaine et dans les jugements qui expriment son contenu nécessaire, on trouve des normes situées au delà du plaisir et de l'utilité, qui ne sont ni indéterminables ni empiriques. Elles constituent la vie spirituelle dont les modalités sont absolues.

Dans l'école néokantienne de Fribourg, Dunkmann et Windelband font de la religion, qui est le couronnement du monde des valeurs, la réalité métaphysique suprême. Sans doute les systèmes dynamiques ne prennent pas tous le même chemin. Certains d'entre eux restent au point de vue immanent d'une philosophie de la culture ou de l'humanité; ceux-là mêmes, qui, en réaction contre le relativisme et le psychologisme historiciste, réclament une axiomatique, auront rarement des conclusions fort nettes. Ils ont le mérite cependant d'ouvrir des perspectives nouvelles vers un réalisme objectif. La connaissance, compénétrée de finalité, mise en contact immédiat par l'action avec son objet, ne paraît plus devoir être relative. Il y a des fins qui sont universelles et valables en soi; il y a un ordre apriorique du cœur non moins qu'un ordre apriorique de la raison. On distinguera l'ordre des valeurs sensibles, vitales, spirituelles et religieuses, on s'appliquera à une analyse interne du vouloir et de ses conditions transcendantes. Quoique le dynamisme, dans la mesure où il est exclusif, ne fixe jamais l'aspect synthétique de l'action, cependant l'action, interprétée dans un sens ontologique, oriente la philosophie dans la direction d'une métaphysique spéculative. Dans l'école de Marburg, il y a progrès considérable de Cohen et Natorp au chef actuel de l'école, N. Hartmann.

L'école phénoménologique avec Scheler a combattu avec vigueur le subjectivisme de Ritschl et conclu à l'existence d'un Dieu Personnel

Dans les pays anglo-saxons le thème de la valeur est non moins prédominant. Il permet au néoréalisme de concevoir le monde, non comme un système de relations — dans cette hypothèse une vérité partielle ne pourrait être objective — mais comme une appréhension immédiate, une prise de possession dynamique du réel. Quoique le sens de la valeur présuppose un acte psychologique, l'appréciation morale n'est pas relative. Un concept peut être objectif alors que sa matière est fournie par la sensation, ainsi des jugements de valeur liés aux instincts biologiques. La personne humaine, qui est le supposé des valeurs, n'est pas leur centre ultime d'émanation. Dieu, Être personnel, Valeur de toutes les valeurs, est l'Acte qui les réalise. Ajoutons pourtant que la notion de personne définie uniquement en termes d'action est souvent bien incomplète. On le constate en étudiant les meilleurs d'entre les dynamistes modernes.

Le génie français ne s'était livré qu'avec bien des réserves au délire du rationalisme transcendantal, il fut donc moins contaminé par la réaction romantique et la religiosité sentimentale. Néanmoins à travers tout le dix-neuvième siècle on constate la présence d'un courant volontariste qui se retrouve avec des nuances diverses, tantôt psychologique, tantôt mystique, tantôt critique, tantôt métaphysique, dans les œuvres de Maine de Biran, Secrétan, Renouvier, Gratry, Ollé-Laprune, Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Lagneau. Ce mouvement devait s'épanouir en deux systèmes importants de philosophie religieuse, le système de M. Blondel et celui de M. Bergson.

M. Bergson est parti d'une critique de l'illusion déterministe. Elle est due à une traduction fautive du qualitatif en quantitatif, du temps en espace. La durée pure qui est la donnée fondamentale de la conscience ne peut se décomposer d'une façon statique en parties homogènes, elle est progrès continu, qualitativement diversifié.

« La philosophie n'est qu'un retour conscient et réfléchi

aux données de l'intuition¹. » M Bergson n'en fait pas un sentiment mystique incontrôlable. « L'intelligence reste le noyau lumineux autour duquel l'instinct, même élargi et épuré en intuition, ne forme qu'une nébulosité vague. Mais, à défaut de la connaissance proprement dite, réservée à la pure intelligence, l'intuition pourra nous faire saisir ce que les données de l'intelligence ont ici d'insuffisant et nous laisser entrevoir le moyen de les compléter. D'un côté, en effet, elle utilisera le mécanisme même de l'intelligence à montrer comment les cadres intellectuels ne trouvent plus ici leur exacte application, et, d'autre part, par son travail propre, elle nous suggérera tout au moins le sentiment vague de ce qu'il faut mettre à la place des cadres intellectuels. Ainsi elle pourra amener l'intelligence à reconnaître que la vie n'entre tout à fait ni dans la catégorie du multiple, ni dans celle de l'un, que ni la causalité mécanique ni la finalité ne donnent du processus vital une traduction suffisante. Puis, par la communication sympathique qu'elle établira entre nous et le reste des vivants, par la dilatation qu'elle obtiendra de notre conscience, elle nous introduira dans le domaine propre de la vie, qui est compénétration réciproque, création indéfiniment continuée. Mais, si, par là, elle dépasse l'intelligence, c'est de l'intelligence que sera venue la secousse qui l'aura fait monter au point où elle est. Sans l'intelligence elle serait restée sous forme d'instinct, rivée à l'objet spécial qui l'intéresse pratiquement, et extériorisée par lui en mouvements de locomotion². »

Nous voilà bien loin de l'intuition indéterminée et indéterminable des romantiques. Dans la vie spirituelle, il y a comme un double mouvement de procession et de conversion qui correspond à la fixation de l'objet par l'intelligence et à sa vivification par l'intuition. Et cette double activité, statique et dynamique, n'explique pas seulement la connaissance, elle permet de saisir les éléments premiers qui constituent le Réel. « Quoique l'intuition soit une opération originale de

1 H BERGSON, *Matière et Mémoire*, p. III, Paris, 1896

2 H BERGSON, *L'Évolution créatrice*, pp. 192-193, Paris, 1910

l'esprit, irréductible à la connaissance fragmentaire et extérieure par laquelle notre intelligence, dans son usage ordinaire, prend du dehors une série de vues sur les choses», elle ne précède, ni ne suit, ni n'exclut toujours la réflexion discursive et la pensée analytique. S'il n'y a pas de connaissance statique qui rejoigne le réel, une connaissance dynamique semble possible. Cette connaissance est inadéquate sans être relative.

M. Bergson avait étudié d'abord l'élan vital et le double élément qu'il comporte dans l'évolution de la nature ; son étude se termine par une analyse de la vie morale et religieuse¹. Il y a une religion statique qui naît de l'action conservatrice et fabulatrice d'une société close qui veut subsister et maintenir sa cohésion ; il y a aussi une religion ouverte et dynamique, celle des grands mystiques, celle qui trouve dans l'Évangile et dans le Christ sa forme la plus haute. Cette religion corrige ce que la contrainte sociale a de limitant et de relatif. Parce qu'elle est dynamique, elle remonte à la source de toutes choses, jusqu'à un Dieu personnel et créateur, amour et pensée.

Cependant la philosophie de M. Bergson a des lacunes. La méthode philosophique telle qu'il l'entend doit rester empirique ; or l'intuition mystique est-elle empirique ? Pour ceux qui n'en sont pas doués, la réflexion métaphysique n'est-elle pas indispensable pour établir la valeur de la mystique² ?

Il serait exagéré sans doute de classer M. Bergson parmi les irrationalistes et les partisans d'Héraclite. Mais des deux éléments de la vie spirituelle, l'intelligence et l'élan créateur, c'est le dernier qui a ses préférences. Il admet qu'un mouvement est irréel sans détermination formelle, que tout ce qui devient, devient quelque chose, que la formule intellectuelle ne fausse pas le devenir mais l'accomplit. Cependant l'activité intellectuelle, comme telle, morcelle, immobilise, limite. Cette conception est-elle exacte ? Peut-on opposer le dynamisme de l'homme à sa connaissance comme l'infini au fini ? N'y

¹ H. BERGSON, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris, 1932

² CH. LEMAITRE, *Bergsonisme et Métaphysique* (*Revue de Néoscholastique*, 1933-1934)

a-t-il pas du relatif et de l'absolu et dans l'intelligence comme telle (perception sensible, jugements nécessaires) et aussi dans son dynamisme (instinct et volonté). Enfin, par suite de la prévalence accordée à l'élément dynamique de la vie spirituelle sur son élément statique, définit-il exactement la réalité ? L'ultime fondement de la conscience est-il la durée pure ? Ce fondement ne paraît pas pouvoir être ultime, car il y a toujours quelque chose qui dure. La durée n'est pas un sujet mais un prédicat. Dans une théorie du primat de la vie, l'idée métaphysique de l'en-soi (l'être, la personne, Dieu) s'enchaîne toujours gauchement.

Le système de M. Blondel, moins brillant et plus laborieux semble être plus synthétique et plus coordonné. Son point de départ est l'action. Il ne l'entend pas au sens pragmatique : il s'agit d'une action nécessaire, dominée par une finalité inéluctable et transcendante. Il n'oppose pas davantage l'action à la pensée. « L'action doit constituer la synthèse de la spontanéité et de la réflexion, de la réalité et de la connaissance, de la personne morale et de l'ordre universel, de la vie intérieure de l'esprit et des sources supérieures où elle s'alimente¹ » « L'action est l'entre-deux et comme le passage par où la cause efficiente qui n'a encore que l'idée de la cause finale, « intellectus et appetitus », rejoint la cause finale qui s'incorpore peu à peu à la cause efficiente pour lui communiquer la perfection à laquelle elle aspirait, « re » . »

« Faire la science de la pratique et trouver l'équation de l'action, ce n'est donc pas seulement développer, devant la pensée réfléchie, tout le contenu de la conscience spontanée ; mieux encore, c'est indiquer le moyen de réintégrer dans l'opération voulue tout ce qui est au principe de l'opération volontaire. Il ne s'agit point d'une connaissance partielle ou d'une réflexion morale, propre sans doute à éclairer la bonne volonté, mais sans caractère démonstratif, il s'agit d'une science totale, capable d'embrasser le déterminisme universel de l'action

¹ Cité par F. TAYMANS D'EYPERNON, *Le Blondélisme*, pp. 152-153, Louvain, 1933.

et d'en suivre le déploiement continu qui porte à l'infini ses conséquences nécessaires : de la pensée à la pratique et de la pratique à la pensée, le cercle doit être fermé dans la science parce qu'il l'est dans la vie¹. »

Nous ne pouvons songer à décrire cette dialectique si riche, tour à tour concrète et métaphysique, spéculative et pratique. Le déploiement de l'action impose une solution réaliste au problème religieux. La méthode d'immanence conduit à une doctrine de transcendance, à l'aveu de l'impuissance humaine, à la conscience d'un surcroît à la fois indispensable et gratuit, à une alternative qui, en faisant agréer ou rejeter l'amour de Dieu, fixe la destinée. Cet amour libre d'un Dieu qui se révèle, l'action humaine ne le détermine pas, mais elle doit s'y préparer et y concourir.

M. Blondel dans « *L'Action* » s'était attaché particulièrement à décrire les facteurs moraux de la vie spirituelle ; dans ses derniers ouvrages, il montre encore plus nettement combien l'antithèse, intellectualisme-volontarisme, ne l'arrête plus. Plusieurs philosophes modernes ont, avec plus de génie, relevé des aspects partiels de la religion. Peut-être n'en est-il pas qui, avec autant de conscience, ait mis en évidence son caractère synthétique et ontologique.

C. — CRITIQUE DE L'INTUITIONISME

« Qu'on ne nous reproche donc plus le manque de clarté, puisque nous en faisons profession. » Cette pensée de Pascal, placée par un philosophe contemporain en exergue d'un de ses ouvrages², pourrait servir de préface à beaucoup d'intuitionnistes. Ils sont, ce que Diogène disait d'Antisthène, « des trompettes puissantes qui ne s'entendent pas ». La Société française de Philosophie nous engage à employer avec prudence le mot de « sentiment ». Les mots de « valeur » et d'« intuition » ne sont pas moins équivoques. Il faut donc tâcher de les définir.

1 M. BLONDEL, *L'Action*, pp 468, 469, Paris, 1893.

2 L. CHESTOV, *Le Pouvoir des Clefs*, Paris, 1928

Par sentiment religieux on peut entendre ou un instinct biologique et empirique (Feuerbach); ou la contemplation artistique (romantiques); ou le point de suture entre la sensibilité et le dynamisme volontaire (sens du respect chez Kant et du sentiment religieux chez beaucoup de postkantians), conviction qui se fonde sur la finalité du sujet, pressentiment qui ne peut se définir clairement en termes d'entendement, mais qui est objectif et qui donne à l'action une valeur absolue

Parfois, comme chez Schleiermacher, le mot sentiment paraît interchangeable avec celui d'intuition. Dans ce cas il représente la fonction unitaire de la pensée et de l'action, le moment où le sujet ne s'oppose pas à l'objet, soit dans les états infraconscients (philosophie de l'Inconscient), soit dans des états supraconscients (philosophie mystique)

Beaucoup d'aspects de l'intuitionisme ont déjà été critiqués dans le présent ouvrage. C'est le cas de l'intuitionisme positiviste et pragmatiste, des doctrines de l'Inconscient, du moralisme kantien. Il nous reste à étudier les dernières formes de l'intuitionisme.

I — L'INTUITIONISME ESTHÉTIQUE

La religion et l'art sont deux activités qu'il serait difficile de séparer et dont les caractères paraissent communs. C'est au pied des temples que l'art est né; le grand art — ne parlons pas d'une imagerie utilitaire — ne peut se passer d'un arrière-plan spirituel actif : sens de l'infini, du mystère, de l'absolu. D'ailleurs pas de religion sans symboles, légendes et poésie.

Le sentiment religieux et esthétique paraissent l'un et l'autre intuitifs, si par intuition on entend un état psychologique qui n'est ni représentation pure, ni activité pure, mais synthèse active de la représentation et du désir, moment privilégié où l'antithèse du sujet et de l'objet semble se résoudre dans l'harmonie d'une possession plénière. L'art n'a pas pour objet formel la représentation d'une chose ou d'un événement; il n'est pas pratique. Le contenu du sentiment religieux de son

côté ne peut se définir par l'énoncé abstrait d'une vérité ou par un impératif formel de la conscience.

D'une part il n'y a pas de religion sans poésie. La poésie n'est pas, comme des rationalistes l'ont estimé, une déviation de la pensée religieuse qui pour être absolue devrait rester abstraite. Dans la sérénité de la contemplation esthétique la nature et l'esprit se rejoignent et se compénètrent. La religion parfaite serait celle où tout serait également poétique et religieux, où l'homme communierait à Dieu non seulement dans l'abstraction de la pensée ou dans la rigidité de son effort moral, mais dans l'actualité de l'existence concrète, dans la vision amoureuse de toutes les particularités du réel.

Inversement l'art ne se passe pas de religion. Il est comme un entre-deux. Il est lié au concret dont il doit être l'expression extérieure ; mais il dépend aussi d'un ordre absolu de valeurs, puisqu'il est une expérience idéale du réel. Supprimez cet ordre transcendantal, que le mystère, l'infini ne soient plus que des mots et, du coup, l'art se dégrade et n'est plus suggestif. tout symbole suppose deux termes réels. L'art n'a pas immédiatement une fonction catéchétique ou des intentions moralisatrices. Toutefois, il exige une synthèse suprême de la vérité et du bien dont l'intuition esthétique est un succédané, une approche. L'art n'est pas un vain jeu, un passe-temps pour dilettante. Dans l'hypothèse relativiste, il dépérirait faute de mouvement, de différenciation, d'inspiration créatrice. Il deviendrait maniéré : c'est l'expression qui importerait et non l'objet, sa valeur et sa vérité.

Aussi, selon la tradition commune aux partisans de l'à peu près qui identifient les réalités dès qu'elles se manifestent connexes, on ne distingue pas la prière de la poésie, la religion de l'art. Fâcheuse équivoque ! Quoique le sentiment religieux et esthétique soient solidaires et intuitifs, leur synthèse de la pensée et de l'action, du dynamisme et de la représentation est différente. Dans l'intuition artistique la synthèse se fait dans le relatif, dans une expression subjective et symbolique de l'absolu, l'intuition religieuse a pour terme le principe absolu de la pensée et de l'action. L'œuvre d'art qui est extra-

posée figure la possession plénière de l'Être, l'objet religieux, point terminal de la vie spirituelle, est un centre de convergence ultime.

L'artiste et le croyant suivent l'un et l'autre la même voie et réclament l'un et l'autre l'unité, ils voudraient échapper au morcellement des actes psychologiques qui s'opposent. Une représentation sèche et abstraite, une action qui contraint ne leur suffit pas; ils veulent d'une vision imprégnée de finalité, d'une action spontanée et créatrice. Mais l'artiste séjourne dans l'éphémère, c'est dans la nature aux formes multiples et dont la beauté est indéfinie et mobile, qu'il cherche l'impossible coïncidence. Aussi le cœur, tantôt délirant d'enthousiasme, tantôt chaviré de dégoût, il ne trouve pas la paix. « La poésie, écrivait Kierkegaard, est l'élément divin qui pénètre dans l'existence humaine. Elle constitue les fibres dont la divinité tisse et maintient l'existence. On pourrait donc croire que ce sont des bienheureux, ces individus, ces vivants télégraphes entre Dieu et les hommes. Mais il n'en est rien. Démence est leur sort assurément, et méconnaissance, égarement, bref, négation de leur existence personnelle, impuissance à supporter l'excitation provoquée par le divin. Et tels ils vont de par le monde incompris, inaperçus, critiqués (peut-on penser chose plus risible ?) — oui, méconnus : car ne devrait-il pas en être ainsi pour celui qui les comprendrait ? Ne devrait-il pas aussi brûler ? — Et telle est la splendeur du monde, le bien suprême et la merveille de la terre : le poète.. ce nom hautement prisé auquel on attache les représentations les plus sublimes, les attentes les plus sacrées, et malgré cela il n'aurait d'autre sort celui de connaître une soif qui jamais ne s'apaise¹. »

La poésie guide vers un au delà. Elle devient un mensonge vaniteux quand elle reste en deçà d'une possession objective et réelle de l'Être². Après avoir ouvert les yeux pour aspirer

¹ J. KIERKEGAARD, *In Vino Veritas*, pp. 10, 11, Paris, 1933.

² On est romantique, écrivait M. Lavelle, dans la mesure où l'on se complait dans l'angoisse métaphysique sans chercher à s'en délivrer. « Car il peut arriver que l'on aime mieux désirer que posséder, et que l'on recule

la splendeur du monde, l'artiste spontanément les ferme, sentant bien que la beauté parfaite exige une contemplation intérieure. C'est cette contemplation spirituelle qui est l'objet du sentiment religieux. Le mystique ne cherche pas la paix ineffable en s'accordant immédiatement avec le dehors. La nature reste toujours brutale et sans âme pour celui qui ne la saisit pas dans son jaillissement ontologique. On ne s'harmonise pas dans l'inharmonique, dans l'inachevé, dans la réalité extérieure qui ne subsiste qu'en s'évanouissant, qui n'est belle qu'en mourant. Pour posséder la nature et se posséder lui-même, le mystique veut posséder l'Être, il cherche la sainteté, l'union à Dieu en qui la pensée et l'amour coïncident. Et, lorsqu'il s'est pacifié dans cette rencontre idéale, sa vision du monde devient extatique.

Comparez la poésie profane à la mystique d'un François d'Assise qui, pour avoir rencontré le Christ, vivait dans l'allégresse d'un monde racheté, qui ne s'arrêtait pas aux couleurs, aux formes, aux caresses des choses, mais qui les voyait sortir de la divinité comme des enfants du foyer paternel. Le lyrisme païen est chaotique : tour à tour il maudit et adore ; il se développe en parasite, immergeant le concret dans le rêve, ne pouvant aimer le réel tout entier¹. L'amour de François est sans exclusion. Dans ses hymnes la plus haute poésie rejoint la plus humble réalité ; le beau et le vrai insérés l'un dans l'autre font corps. Ce ne sont plus des gestes et des paroles en marge de la vie, en lisière du réel ; mais c'est la vie elle-même où tout devient personnel, amical, sympathique, où tout chante, la tempête et les grelons, le soleil et les ténèbres, la vie et la mort.

dans un avenir illimité l'échéance de la possession afin d'avoir la ressource de gémir et de ne point accomplir l'acte qui est nécessaire pour s'inscrire dès maintenant dans une présence éternelle. Notre imagination se laisse alors emporter par le cours du temps, ainsi nous ajournons de vivre, et notre pensée oscille entre un présent, auquel nous ne demandons qu'un simple contact avec ce qui est, et un avenir qui donne à toutes les puissances du rêve l'occasion de l'exercice le plus stérile » (L. LAVELLE, *Le Moi et son Destin*, Paris).

1 Leconte de Lisle, notait Chesterton, chanta les boas et les tigres, mais il est douteux qu'il eût continué à les célébrer, s'ils se fussent présentés à lui pour le dévorer.

Comparez l'unanimité de l'esthète et du saint qui chassé de la maison paternelle, nu sous le cilice dans la forêt d'hiver, entonnait des cantiques à faire pâlir les étoiles, qui ne célébrait pas seulement la lumière mais le feu cuisant qui devait éteindre ses vivantes prunelles, qui ne louait pas seulement la vie mais sa sœur, la mort corporelle à qui nul ne peut échapper. L'unanimité est l'idéal commun de l'esthète et du mystique ; néanmoins l'idéal du poète est illusoire à moins que sa vision de la nature ne procède d'une contemplation religieuse, du sentiment mystique de l'harmonie des contraires dans l'unité de l'Être. N'être que poète c'est médiatiser l'absolu, le rencontrer dans l'autre. Si la poésie n'est pas une dérision, il faut un contact immédiat, plus de mots ni de formes qui fassent écran. Il faut s'unir à la Beauté Absolue même pour jouir de ses formes éphémères.

II. — L'INTUITIONISME PSYCHOLOGIQUE

I — On peut définir l'objet religieux par un état affectif, crainte, espoir, adoration, état de dépendance à l'égard du Tout, sens de la valeur humaine et de la filiation divine. Les nuances ne manquent pas, et l'étude psychologique des phénomènes mystiques a permis de remédier à l'indigence des premières formules. Il y a plus que des nuances entre les approximations abstraites des romantiques et les études fouillées d'Otto sur le Sacré. Tous ces philosophes s'entendent néanmoins pour affirmer que dans la religion, dont le sentiment constitue l'essence, le rôle de la pensée est secondaire. Que penser de cet axiome fondamental ?

a — Remarquons d'abord qu'il ne peut s'établir ni par induction historique ni par induction psychologique. Historiquement il n'y a pas de religion qui ne soit dogmatique. « La foi, écrit M. Delacroix, ne se passe pas de la raison, la religion est rationnelle jusqu'à un certain point. La foi n'est pas un pur élan de confiance, la foi croyance l'accompagne toujours, et il serait aisé de montrer historiquement, depuis saint Paul jusqu'à nos jours, comment tous les documents et tous les

faits, la théologie, les controverses, les confessions des grandes âmes religieuses établissent la coexistence et l'implication de l'élément intellectuel « noétique » et de l'élément actif et affectif¹. »

b. — Psychologiquement la connexion du sentiment et de la théorie n'est pas moins étroite. Partout où le sentiment paraît, il est intrinsèquement lié à des croyances. On parle du sentiment de dépendance, or comment ce sentiment serait-il possible sans l'idée, du moins vague, d'un Absolu transcendant ? On parle du sentiment de détresse, or comment l'effroi religieux se produirait-il sans la notion, du moins implicite, d'une Justice absolue ? On parle de confiance, or y a-t-il possibilité de confiance si l'on n'a le pressentiment d'une Bonté et d'une Providence ? Tout sentiment est un germe de connaissance.

Panthéisme ou théisme, providence ou fatalisme, création ou évolution, voilà, dit-on, des questions théoriques et creuses. Pourtant, ces théories commandent des attitudes morales, imposent, selon la réponse qu'on leur donne, des sentiments diamétralement opposés. Que Dieu soit une souche ou un esprit, qu'on soit façonné sans lui ou qu'on en ait tout reçu, qu'il soit un Dieu narquois ou un Dieu de bonté, le sentiment passe du mépris au respect, de l'orgueil à l'humilité, de la haine à l'amour. Le sentiment, détaché des connaissances spéculatives qui l'objectivent, manque de consistance, de valeur et de vie. « Ne dites pas, écrivait Sabatier : « Le Christianisme est une vie, donc il n'est pas une doctrine. » C'est très mal raisonner. Il faut dire « Le Christianisme est une vie, donc il doit engendrer une doctrine, car l'homme ne peut vivre sans la penser ! » Si l'on compare la vie d'une religion à celle d'une plante, la doctrine y tient la place de la graine. Comme la graine, elle se forme en dernier lieu : elle couronne et clôt le cycle de la végétation annuelle, mais il est nécessaire qu'elle se forme et mûrisse, car, elle porte en elle, comme la graine, la puissance de la vie et le germe d'un développement

¹ *Bulletin de la Société française de Philosophie*, p. 77, 1913

nouveau. Une religion sans dogmes serait une plante stérile. »

c. — Il est vrai que l'intuitioniste admet la liaison empirique nécessaire du sentiment et de la pensée ; il conteste seulement le caractère ontologique de cette liaison. L'élément émotif et théorique inséparables en fait ne seraient pas équivalents ; ils seraient associés comme la pensée l'est à son expression sensible qui est symbolique. Soit ! mais cette assertion qui est d'ordre métaphysique doit être justifiée, et elle ne peut se justifier que par une analyse intrinsèque du sentiment et de la pensée

Dira-t-on que la pensée est inadéquate au sentiment ? Sans doute, il y a inadéquation entre l'élan vital et les concepts qui l'immobilisent ; mais cette inadéquation est réciproque. Qu'est-ce que le sentiment si ce n'est une idée confuse et incertaine, une idée qui se cherche et qui ne s'est pas encore trouvée ?

Dira-t-on que c'est le sentiment qui donne à la pensée du croyant sa vibration et son contenu ? C'est très exact : sans finalité, sans orientation dynamique à Dieu, l'esprit fabriquerait des concepts fautifs. Toutefois ne peut-on affirmer avec une pareille justesse qu'un sentiment sans vérité est illusoire, qu'une émotion sans objet est fictive ? Comment discerner le sentiment religieux, qu'on dit absolu, des sentiments profanes ? Par sa tonalité et son intensité ? Le critère varierait alors de tempérament à tempérament ; et dans bien des cas, ce serait l'émotion sexuelle qu'il faudrait appeler divine. On ne peut éviter le subjectivisme que par un critère objectif qui discerne les états affectifs relatifs et absolus, particuliers et universels. Comment ce discernement sera-t-il possible sans la pensée ?

Dira-t-on que la pensée est médiate, tandis que le sentiment est immédiat ? Cependant il y a des connaissances immédiates comme la connaissance sensible et des sentiments médiats comme celui du respect. On pourrait même dire que toute émotion spécifiquement religieuse et que tout sentiment de valeur est médiatisé, en ce sens qu'il implique une synthèse de la sensibilité et d'un dynamisme ontologique distinct.

Ou bien le sentiment religieux est absolument indéterminable, et, dans ce cas, il n'a aucun objet et est sans valeur ; ou bien

il n'est déterminable qu'extrinsèquement par des symboles, et, dans ce cas, étant formel sans contenu, il est relatif, ou bien enfin il peut se déterminer lui-même, se vouloir lui-même dans l'absolu, dans ce cas il sera un sentiment de valeur, mais il ne le sera que par sa réflexion immanente sur lui-même ou par son alliance avec la raison

2 — L'intuitionisme sentimental ne peut donc se justifier ni par l'histoire ni par la psychologie ni en métaphysique. Restent ses objections qui ne sont pas décisives

a Si, dit-il, on fonde la religion sur la métaphysique, on la rend inaccessible aux simples d'esprit; on condamne tous ceux qui, à défaut de culture ou de loisir, ne peuvent s'adonner à la philosophie et rendre leurs convictions rationnelles. Dans l'hypothèse intellectualiste, toute objection non résolue, toute insuffisance de preuve doit conduire logiquement à l'abandon de la foi. Au contraire, dans l'hypothèse intuitioniste, le fidèle ne peut être troublé par des difficultés spéculatives. La croyance est autonome, indépendante de la raison

L'intuitioniste croit pouvoir vivre en partie double. La paix véritable suppose l'unité. Partout où il y a dualité, irréductibilité de la pensée et du sentiment, il y a, si on l'accepte et si on en est conscient, déloyauté et hypocrisie; si on l'ignore, déséquilibre et solution provisoire. Séparer la religion de la raison, ce n'est pas la sauver mais la rendre irrémédiablement subjective, c'est guérir le malade en lui donnant la mort

Il n'y a donc pas de foi sincère qui ne doive être raisonnable et qui puisse se passer de toute preuve. Une preuve — il est vrai — peut être ou explicite ou implicite. Elle est explicite quand l'affirmation religieuse se justifie « hic et nunc » par une dialectique de la pensée et de l'action, elle est implicite quand, à défaut de cette démonstration, le fidèle pressent, grâce à une finalité ontologique qui peut suppléer aux déficiences de la pensée réfléchie, la valeur inconditionnée de l'objet religieux. Ainsi le défaut de toute preuve doit conduire à l'abandon de la foi religieuse dont la certitude est apodictique; mais le défaut d'une preuve explicite ne peut ni ne doit provoquer le doute. Tout comme on peut raisonner parfaitement

sans notions claires de logique, agir moralement sans avoir disserté sur l'impératif catégorique, ainsi on peut être légitimement religieux sans avoir de talent philosophique. La métaphysique spontanée précède et supplée souvent à la métaphysique réfléchie.

b. — L'intuitionisme a aussi reproché à l'intellectualisme de tarir le sentiment, d'étouffer la mystique qui est le couronnement de toute religion profonde.

Ce reproche peut s'adresser au rationalisme mais non à l'intellectualisme. Au terme d'une théodicée l'objet religieux reste encore indicible pour un métaphysicien. Dieu est l'Être qu'aucun concept ne peut circonscrire, dont aucun raisonnement ne peut révéler l'inépuisable richesse et l'ultime réalité.

On oppose la connaissance et l'amour comme des concurrentes jalouses qui ne peuvent régner qu'en se détrônant. Il n'en est rien. Corrélatifs, ils ont besoin de leur mutuel appui. Plus on connaît Dieu et plus on l'aime, plus on se donne à lui et plus on le connaît. « Certitude, Sentiment, Joye, Paix... Joye, Joye, pleurs de Joye », s'écriait Pascal ! Le cœur peut avoir ses raisons, mais il ne s'exalte que dans la certitude absolue. Le christianisme qui est la plus dogmatique des religions est aussi celle qui, selon la remarque de Heiler, compte le plus de mystiques, et, dans l'histoire du christianisme, les siècles où les mystiques souffrent persécution sont ceux dont la doctrine est en déclin. Ceci s'explique du fait que les phénomènes mystiques ne sont pas irrationnels comme on semble le supposer.

Dans l'étude profonde qu'il en fait, le Père Maréchal y découvre comme un double caractère :

Caractère négatif : « Effacement du moi empirique, abandon de l'imagerie et de la spatialité, absence de toute multiplicité dénombrable, c'est-à-dire, en un mot, cessation de la pensée conceptuelle. »

Caractère positif. « Cette suspension de la pensée conceptuelle n'est pas l'inconscience totale, mais au contraire un élargissement, une intensification ou même une forme plus haute de l'activité intellectuelle. »

Or, conclut-il, ces deux caractéristiques de la mystique sont « contradictoires pour toutes hypothèses imaginables, sauf une . c'est que l'intelligence humaine puisse arriver, dans certaines conditions, « à une intuition qui lui soit propre », en d'autres termes que l'intelligence, au lieu de construire analogiquement et approximativement son objet, en matériaux empruntés à la sensibilité, puisse quelquefois atteindre cet objet dans une « assimilation immédiate »¹.

La mystique n'infirme donc pas la valeur de l'intelligence, puisqu'elle la montre capable d'intuition. On dit que saint Thomas, après avoir tant usé de la raison déductive, renonça à la fin de sa vie au raisonnement pour s'adonner à la contemplation. En agissant ainsi il témoignait de son respect pour l'intelligence qui n'est pas seulement notionnelle et discursive. Toute pensée claire et toute activité humaine supposent une puissance de l'Être, un centre mystérieux d'unité dont les activités spirituelles émergent et vers lequel elles convergent. L'intuition mystique, prise de possession de l'être dans son unité, justifie les démarches synthétiques qui la préparent et répond au postulat d'immanence de l'esprit.

L'homme est doué de deux facultés ontologiques : la volonté, faculté de l'être en tant qu'il est autre et qu'on s'y porte ; la pensée, faculté de l'être conquis et assimilé. L'intuition mystique ne se produit pas au moment où la volonté a éliminé l'intelligence, et où le contemplatif ne possède plus l'être qu'en tant qu'il est autre, car l'autre comme tel n'est pas, elle ne se produit pas davantage à l'instant où l'intelligence s'émancipe de la volonté, et où le contemplatif ne possède plus l'être qu'en tant qu'il est assimilé ou identique, car une pure identité est inerte et irréelle, elle se produit au moment où le saint se sent un avec Dieu et distinct de lui, grâce au concours actif et immanent de l'intelligence et de la volonté.

1 J. MARÉCHAL, *Études sur la Psychologie des Mystiques* pp 245-246, Louvain, 1924

III. — L'INTUITIONISME ONTOLOGIQUE

L'intuitionisme romantique a quelque chose de statique : c'est dans un état affectif que l'âme communie à Dieu. Cette conception immobiliste fit place à une conception dynamique. Par intuition on entend désormais l'activité fondamentale de la vie spirituelle, on distingue l'intuition primitive qui est indéterminée, de l'intuition mystique qui est son achèvement. Entre ces deux intuitions se placent des activités intellectuelles qui ont une fonction nécessaire ; car, tout en contraignant l'élan vital, elles l'informent.

Les philosophes de la valeur ont donc édifié des axiomatiques, souvent très riches, de l'action ; ils ont fait le relevé des principes de la raison pratique avec autant d'attention que les philosophes rationalistes en avaient eu pour l'étude des principes de la raison spéculative. D'ailleurs, quoiqu'ils fassent de l'éthique la base de leur système, ils ne seront pas moralistes au sens kantien du mot. Ils affirmeront sans hésiter que les fins du vouloir sont objectives et universelles ; grâce à ce finalisme, la morale se prolongera souvent en théodicée. L'existence personnelle de Dieu sera la clef de voûte du Réel et l'amour de Dieu de tous les actes le plus réalisateur.

Cependant, tout comme les rationalistes contestent la valeur d'une action spécifiée par un libre choix, ainsi les intuitionnistes nient le caractère apodictique des preuves spéculatives, c'est-à-dire des arguments qui ne font pas état explicitement de la finalité du sujet mais de l'activité formelle de la pensée. Pour les premiers, les normes de l'intelligence sont absolues et celles de la volonté relatives, pour les seconds, la vérité n'est absolue qu'à la condition d'être pratique.

C'est cet exclusivisme qui fait la faiblesse des systèmes contemporains qui prennent comme thème la valeur. La pensée a une portée ontologique non moins que le vouloir. Sans doute il est absurde de dériver l'être d'un état inerte et immuable, d'un pur concept. Avec du logique jamais on ne fera du réel ni avec du statique du dynamique. L'être se distingue d'une possibilité formelle par son actualité, par son rapport à l'exis-

tence dont l'amour réalise les formes les plus élevées. Mais par ailleurs on ne peut dériver l'être d'une activité informe, d'un élan vital sans orientation définie.

Tout être réel doit communier simultanément à une essence et à une existence. D'un côté impossible de le penser sans un acte qui l'actue ; de l'autre il ne peut être actif sans détermination qui le spécifie. D'une part il ne peut exister s'il est contradictoire : un mobile dont le mouvement est indéterminable, étant néant de pensée, est aussi néant de mouvement, d'autre part il n'est intelligible que s'il est dynamique : une pensée, sans relation à l'acte existentiel, étant néant d'action, serait non moins néant de pensée.

Puisque la volonté et l'intelligence, la possibilité et l'actualité, malgré leur diversité, sont corrélatives, le monisme qui tente d'absorber la pensée dans l'action est voué à l'échec. Une intelligence, qui serait purement conceptuelle, serait subjective, mais l'intelligence réelle est orientée au Parfait. Comment considérer les lois de la pensée comme des lois purement formelles, alors que leur nécessité absolue témoigne de leur participation à une Valeur Inconditionnée, de leur relation intrinsèque à l'Être en Acte¹ ?

Les intuitionnistes se vantent d'être, à la différence des rationalistes, réalistes. De fait la pensée isolée de son dynamisme ne pourrait attendre l'extraposé, mais l'être est-il extraposé du seul fait de son activité ? Pas d'être réel sans dynamisme, mais pas de dynamisme qui ne doive être déterminé. L'acte, qui distingue le réel de l'hypothétique, ne crée pas l'essence, la possibilité logique qu'il implique. L'élan vital peut rendre réel le possible, il ne peut créer le contradictoire, l'impensable. Tout ce qui existe en acte ou en puissance est quelque chose et est donc relatif aux déterminations formelles de l'esprit, qu'il soit parfait ou imparfait, que son mouvement soit extrinsèque comme celui de la matière première, ou intrinsèque comme la procession immanente de Dieu.

¹ Voir la réfutation du kantisme dans laquelle nous établissons la valeur de la pensée métaphysique.

Les intuitionnistes se flattent d'être personnalistes : au principe et au terme de l'être ils placent l'acte libre. Or une liberté indéterminée est absurde. S'il n'y a pas de connaissance qui ne se détermine elle-même et qui donc ne soit libre, il n'y a pas davantage de liberté aveugle. Schopenhauer le notait justement : une volonté inintelligible doit ne plus vouloir ; isolée de l'intelligence elle doit être immobile. Pour être maîtresse d'elle-même, il faut qu'elle soit intelligente et la réalité intelligible.

Contrairement à la pensée de Kant, la nécessité non moins que la liberté introduit donc dans le monde des noumènes. Le vouloir ne peut être objectif sans le concours de l'idée, il ne peut passer à l'acte que par alliance à un élément formel qui de soi lui est étranger. D'un côté l'intelligence ne peut concevoir la possibilité d'un être sans le référer à une initiative absolue, par ailleurs la volonté est enchaînée aussi longtemps qu'elle demeure pure, elle ne peut se réaliser ni réaliser quoi que ce soit à moins que son principe et son terme ne soient définis. Tout être par son essence est vrai ou relatif à la pensée ; tout être par son existence est spontané ou relatif à la volonté. Si le possible est contradictoire sans un acte qui le fait exister du moins comme possible, le vouloir sans objet est également inexistant, inerte et irréel.

C'est donc au delà de l'antinomie de la pensée et de l'action, au delà des actes morcelés de la conscience psychologique, qu'il faut chercher la source première de l'être et de l'acte religieux.

TROISIÈME SECTION

LA MÉDIATION DE LA PERSONNE

A. — LE PROBLÈME

Des alternances de courants électriques contraires vivifient et illuminent la cité ; c'est aussi par le raccordement de l'activité spéculative et pratique que la destinée de l'homme est divine. « La méthode intellectualiste, écrivait Eucken, risquant de rabaisser la religion à n'être qu'une simple conception du monde, celle qui part de la pure subjectivité — qu'on nomme cette méthode volontariste, affective ou de quelque autre nom — en fait volontiers une série de fluctuations du sentiment. Cette dernière variété a, il est vrai, plus de chaleur, en revanche, la largeur lui fait défaut, elle manque aussi d'un essor vigoureux pour se dégager des éléments purement subjectifs, elle ne permet pas à l'homme de se libérer suffisamment de la pure humanité »

« On le voit, il ne sert de rien de passer d'un côté au côté opposé, nous n'avancerons que si nous trouvons le moyen de surmonter l'antithèse, or cela ne se peut qu'en pénétrant par delà les manifestations psychiques considérées isolément, par delà les prétendues facultés séparées l'une de l'autre, jusqu'à l'unité autonome et originale dont toute variété se présente comme le déploiement. C'est dans cette unité que devrait se révéler la participation de l'homme à une vie universelle, c'est ici qu'il devrait pouvoir faire des expériences du monde : de cette façon seulement il deviendrait possible de donner à la religion un fondement interne, car de pareilles

expériences seraient fort propres à nous certifier la présence d'un ordre supérieur¹. »

Quelle est cette unité supérieure à la pensée et à l'action qui donne à l'homme de participer à l'Être Absolu ? C'est sa personnalité. La philosophie moderne a souvent cru pouvoir se passer de l'idée de substance ; on la rejette parce qu'on se la représente telle que les empiristes du dix-huitième siècle se la figuraient, comme je ne sais quelle abstraction inerte et factice qui s'extrapose des accidents réels et mobiles ; elle équivaudrait au concept de chose. En fait cette notion est fondamentale ; elle obsède l'esprit non parce qu'il est conditionné par le schème spatial, mais parce qu'il réclame une synthèse ontologique de la pensée et de l'action, un absolu qui ne soit pas dérivé ou relatif mais ultime ou en soi. Toute philosophie, bon gré mal gré, assigne à l'action, à la pensée, à l'être, un terme auquel tout est attribué et qui n'est attribué à aucun autre ; alors même qu'elle ne veut pas de l'en-soi ou de la substance, elle s'y réfère sans cesse

« Il est certain, écrivait justement von Hartmann, que, quelle que soit la nature du ou des derniers principes d'un système, notre pensée se trouve toujours soumise à l'inévitable nécessité de les concevoir ou comme des substances actives, ou comme les attributs d'une substance qui remplit les fonctions du sujet actif, lorsque ces principes se manifestent. Nous ne pouvons nous représenter l'Idée de Hegel ou la représentation intuitive de l'Inconscient, que comme une substance ou comme l'attribut d'une substance... De même la Volonté de Schopenhauer doit être conçue comme une substance ou comme un attribut. Notre pensée est absolument incapable de concevoir une fonction sans un sujet actif qui, comme dernier et absolu principe, doit être une substance métaphysique. L'Idée ne se conçoit pas sans un sujet pensant, la Volonté sans un sujet voulant. La seule question est de rechercher si nous pouvons et voulons regarder comme sujet pensant l'Idée elle-même, comme sujet

¹ R EUCKEN, *Problèmes capitaux de la Philosophie de la Religion*, pp 13, 17, 1910

voulant la Volonté même ; ou si nous sommes forcés d'admettre dernière ces attributs du vouloir et du penser un être qui en soit le fondement¹. »

B. — RELATIVITÉ DE L'ABSOLU IMPERSONNEL

Or il nous paraît que dès qu'on fait ou de la Volonté ou de l'Idée l'hypostase, dès que la pensée ou l'action s'arroge la place centrale, la vie spirituelle devient fragmentaire, étant ou possession de soi sans diffusion de soi, ou diffusion de soi sans possession de soi.

I — Selon Hegel le moi est identique à l'idée qui à son tour est identique à l'Être Fonction logique de l'esprit, il n'est ni individuel, ni concret. « Lorsque je dis, moi, je veux dire moi en tant que telle personne individuelle, complètement déterminée. Mais, dans le fait, je ne dis pas là rien qui me soit particulier. Chacun autre est aussi moi, et, en me désignant comme moi, je crois, il est vrai, parler de moi, de cet individu que je suis, mais je désigne en même temps un être absolument universel. Le moi est l'être-pour-soi pur, où toute particularité est niée et supprimée, c'est le point culminant de la conscience, ce point où la conscience existe dans sa simplicité et dans sa pureté. On peut dire que le moi et la pensée sont une seule et même chose, ou d'une façon plus déterminée, que le moi est la pensée en tant qu'elle pense². »

Cette absorption du moi dans la pensée impersonnelle nous semble, quand on y réfléchit, tenir du non-sens. La vérité qui est universelle ne saurait être impersonnelle. Il n'y a pas de pensée sans sujet pensant ; il n'y a pas de vérité sans certitude subjective. Si l'Absolu n'est pas vérité pour lui-même mais pour autrui, il est certain qu'il est relatif dans l'ordre même de la connaissance, une connaissance absolue implique une intériorisation de la vérité, une possession immanente ou

1 L. VON HARTMANN, *Philosophie de l'Inconscient*, II, p. 556, Paris, 1877

2 HEGEL, *Logique*, I, p. 236

personnelle Bon gré mal gré elle se subordonne à l'Acte Absolu qui la fait être.

Ajoutons qu'en faisant de Dieu l'Idée impersonnelle, Hegel ne résout pas le problème essentiel de la philosophie qui n'a pas seulement à rendre l'être logique, — et nous avons vu comment il échouait même à ce point de vue restreint — mais qui doit assigner aussi un fondement ultime à l'actualité de l'être, à son extraposition, à son dynamisme. L'Absolu, Idée impersonnelle, est un prisonnier Plus on le pense et plus on le baillonne et plus on le stérilise. Cloué dans son immobilité éternelle comme le possible impossible, il ne peut vivre ni faire vivre. A ce Dieu sans existence correspond un univers sans liberté ni action¹

II — Selon Schopenhauer c'est une volonté inconsciente ou un dynamisme aveugle qui constitue l'essence du moi «C'est elle (aussi) en conséquence qui lui donne son unité, et qui maintient l'harmonie parmi les représentations et les pensées, comme une base générale qui l'accompagne sans interruption Sans elle l'intellect n'aurait pas plus d'unité de conscience que le miroir dans lequel vient se refléter tantôt un objet, tantôt un autre, ou tout au plus cette unité serait-elle pareille à celle du miroir convexe, dont les rayons convergent en un point imaginaire placé en arrière de sa surface. Mais la volonté seule est ce qui dans la conscience est persistant et invariable. C'est elle qui rattache et maintient, comme moyen pour ses vues, les

1 Dieu doit être non seulement le professeur qui explique tout, il doit être l'animateur, le créateur, l'artiste L'artiste humain façonne une œuvre qui reste statique, pour qu'elle fût pareille à celle de Dieu, il faudrait qu'elle vive, que, distincte de son auteur, elle tende à rejoindre l'idée dont elle a jailli, qu'elle soit non seulement un concept, une image immobile de Dieu, mais l'amour de l'amour, la créature qui refait l'acte créateur

L'artiste fait des choses, des produits refroidis, pour que son activité fût réalisatrice comme celle de Dieu, il faudrait que son œuvre fût incandescente, vibrante, passionnée, douée d'activité propre, de puissance de transfiguration au delà d'une donnée inerte, au delà de la représentation pétrifiée et figée Le monde est désir vivant, amour, volonté, tout comme il est lumière Son principe suprême ne peut être Idée déterminante sans être Volonté réalisatrice et extraposante,

pensées et les représentations, qui les colore de la nuance de son caractère, de sa disposition et de ses intérêts, qui guide l'attention, et qui tient entre ses mains le fil des motifs dont l'influence met en mouvement la mémoire et l'association des idées : c'est elle enfin dont il est question au fond, toutes les fois que le « moi » est énoncé comme une proposition¹ » Cependant, tout comme le moi-pensée du rationaliste est impersonnel, ainsi le moi aveugle du philosophe volontariste. Cette fois encore il n'y a pas de différenciation objective des êtres, car un être ne peut se distinguer d'un autre que par ses déterminations formelles ; or ces déterminations sont, dans la théorie dynamiste, accidentelles et illusoirs.

Assurément le vouloir est un des éléments constitutifs du moi le vouloir parfait est universel, diffusif à l'infini, mais le vouloir ne peut être impersonnel, car il n'y a pas de vouloir sans sujet du vouloir. Pour qu'un amour soit absolu, il faut qu'il soit Acte pur, possession plénière de l'être. On s'imagine, trompé par je ne sais quel schème imaginaire, que l'Absolu pourra se donner d'une façon plus entière s'il est indéterminé Illusion ! seul un être, qui se détermine totalement, peut se communiquer infiniment ; l'immanence absolue de la Volonté divine est la condition ontologique de son omniprésence

Comment serait-elle immanente sans être intelligente ? Qu'est-ce que la liberté absolue, la vie absolue, l'amour absolu qu'on attribue à l'Absolu et qui constituerait à la différence de la pensée l'élément essentiel de la divinité ? Une liberté sans conscience, sans norme, est une liberté radicalement impuissante, pareille à celle que Nietzsche accorde au surhomme, elle serait indéterminée et donc ni bonne, ni mauvaise, ni parfaite, ni imparfaite, elle serait inframurale étant infraintellectuelle, elle serait le caprice absolu, pourrait vouloir n'importe quoi, ou plutôt ne pourrait rien vouloir.

On trouve très doux de se sentir aimé par un Dieu Irrationnel qui n'est qu'Amour ; mais un amour dément doit faire trembler, car il n'est plus lié à l'être. Sous prétexte de revenir à la notion

1. A. SCHOPENHAUER, *Le Monde comme Volonté*, II, pp 206-207. Paris

chrétienne d'un Dieu-Charité, le volontariste place au sommet des choses une puissance aveugle, pareille au « fatum » des mahométans. Cette puissance suprême qu'on dit enchantresse ne peut avoir de cœur puisqu'elle est sans esprit.

L'absolu hégélien, l'idée inexistentielle, est le possible impossible, l'absolu des dynamistes, la volonté informe, est le réel irréel. Dans l'une comme dans l'autre hypothèse, qu'on identifie la personne soit à l'idée soit au vouloir, il faut convenir qu'au sommet des choses, l'être, pensée impossible ou vouloir impuissant, est identique au non-être.

C. — LE RÉALISME PERSONNALISTE

La philosophie réaliste se défie des spéculations aprioriques que les partisans de l'Absolu se permettent sur la divinité. Elle est modeste, timide ; de prime abord on la dirait même pusillanime ; car elle ne prétend pas connaître Dieu « a priori », mais par une analyse intrinsèque de l'être concret, de plus Dieu, au terme de cette analyse, reste la Pensée indicible et l'Amour gratuit. Cependant qu'on ne s'y trompe pas, si le réaliste fait de la transcendance le caractère fondamental de la divinité, ce n'est pas qu'il veuille séparer le fini de l'Infini, mais parce qu'il lui semble que l'Asété de Dieu rend seule possible l'union du fini à l'Infini.

D'après les dynamistes et les rationalistes, l'être est relation soit à l'intelligence soit au vouloir. Les réalistes conviennent de ces relations transcendantales ; toutefois ces relations ne leur paraissent possibles et réelles que parce que l'être est immanent, et qu'il existe en soi. L'être n'est relationnel que parce qu'il a un fondement non-relationnel, l'asété est le coefficient fondamental de tout ce qui participe à quelque degré que ce soit à la vérité et à la vie ; l'être est bon et vrai dans la mesure où il subsiste en soi.

On peut juger d'un être par son intelligibilité, car il y a coïncidence de l'être et de la pensée ; on peut juger d'un être par sa valeur, car il y a coïncidence de l'être et de la vie ;

pourtant ces coïncidences, qu'elles soient plénières ou partielles dérivent en dernière analyse d'une adéquation ou d'un inadéquation de l'être à lui-même, d'une plénitude ou d'un défaut d'aséité « Je suis Pensée », telle est la définition intellectualiste de la divinité, « Je suis Vouloir », tel est le thème volontariste, « Je suis l'Être subsistant », tel est l'axiome réaliste

I. — Pour le réaliste l'être même matériel existe en soi. En effet, ce qui n'existe pas en soi est ou bien une idée sans activité propre (le possible), ou bien une activité informe (la matière purement indéterminée). Or le monde est réel, dynamique, doué de spontanéité puisque sa présence nous obsède — la notion de présence suppose la rencontre de deux êtres en acte, — son activité est spécifiée, car, en nous déterminant à être tel ou tel, il nous éveille à la conscience. Par conséquent, doué d'activité propre, il est extrapposé, doué d'activité spécifique, il est distinct de tout autre, existant distinct de tout autre, il subsiste en soi.

II — Pour le réaliste la Religion est personnaliste en ce sens qu'elle unit la personne humaine à Dieu, Être personnel.

En effet l'homme n'est pas un assemblage d'éléments empiriques et mét empiriques juxtaposés, il est organique en ce sens que tout dynamisme s'articule à une essence, le « quod est » au « quid est ». Toute représentation sensible suppose des tendances instinctives, toute pensée une action et inversement. Comprendre c'est absorber, s'annexer, conquérir, agir c'est sortir de soi, s'épanouir, se communiquer. Les activités spéculative et pratique s'opposent comme le fermé à l'ouvert ; elles se conditionnent comme des données complémentaires. Toute action est assujettie et subordonnée à une pensée assimilatrice, toute affirmation est mobilisée et réalisée par une force d'expansion, la volonté. Ce n'est ni la volonté à elle seule qui peut objectiver ses fins, ni l'intelligence à elle seule qui peut valider ses concepts. Elles n'ont l'une et l'autre une portée ontologique que parce qu'elles communient dans l'unité d'un être qui est un ou en soi¹.

¹ De ce que la notion de substance n'est pas pleinement intelligible les idéalistes, fidèles à leur préjugé, concluent au caractère empirique et subjectif

Dans l'homme des éléments antithétiques s'opposent et se coordonnent. D'une part la vie empirique est de soi inassimilable à la vie spirituelle, l'action ne se mesure pas adéquatement à la pensée ni la pensée à l'action ; de l'autre ces contraires se conditionnent mutuellement : l'instinct biologique est compénétré d'amour spirituel, l'amour spirituel ne peut se dégager de tout intérêt relatif, pas de sensation pure que la lumière intellectuelle n'élucide déjà, pas d'intelligible qui ne soit ombré par l'opacité de la matière. Comment expliquer cette unité des contraires ? Impossible de l'expliquer par des données empiriques qui sont mobiles ou par un principe spirituel qui serait purement logique ou purement dynamique. Ce qui est présent à chacun de nos actes ce n'est ni un instinct ou une représentation sensible, ni un acte de pensée ou de vouloir, mais le moi, sujet qui transcende ses états, puisqu'il se distingue non seulement de ce qu'il n'est pas, mais même de ses propres actes.

Le moi n'est donc ni esprit pur ni matière pure ni pensée pure ni vouloir pur. Il n'est pas un acte : idée infinitésimale de Leibnitz ou volition indéterminée de Schopenhauer ; il n'est pas davantage principe exclusif ou de l'activité pratique ou de l'activité spéculative. Le moi, fonction logique de la « Critique de la Raison pure », ou le moi libre et autonome de la « Critique de la Raison pratique ». Le moi est la pensée et l'action, le corps et l'âme en tant qu'ils sont un, en tant qu'ils jaillissent d'un être en soi.

Pourtant l'unité ou l'asété du moi est relative. Impossible de le concevoir en dehors du mouvement qui le réalise et le

de la notion. Deux remarques s'imposent. d'abord la notion de substance est métaphysique, car elle se déduit de la connexion intrinsèque des actes ; de plus, pour qu'une réalité d'ordre métaphysique s'impose, il n'est pas nécessaire qu'elle soit pleinement intelligible, il suffit qu'elle soit principe transcendant d'intelligibilité et de réalité. C'est le cas de la notion de substance. Impossible d'en dire quoi que ce soit si ce n'est qu'elle est le fondement indispensable et ultime de la pensée et de l'action. Elle est comme supra-intellectuelle et supra-dynamique, car elle est le point de suture de l'essence et de l'existence et correspond à la synthèse suprême de l'action et de la pensée.

diversifie ; impossible de le définir comme un tout dont l'immanence serait parfaite Il fait partie du monde physique : le déterminisme de la matière conditionne sa liberté intérieure, les impressions sensorielles informent son intelligence. Il ne peut se connaître qu'en s'opposant au monde, se vouloir qu'en s'extrapasant son acte Jamais il n'est conscient de tout ce qu'il est ; jamais il ne veut tout ce qu'il peut et doit vouloir Inadéquat, abstrait dans ses idées, déficitaire dans sa moralité, il ne peut ni embrasser l'univers, ni se posséder pleinement lui-même. Son vouloir ne crée pas le réel ; sa pensée ne suscite pas son objet. La passivité et le changement sont les modalités de son existence. Si le réel et l'idéal se rejoignent en lui, c'est en se dépassant , s'il subsiste en lui-même, c'est par un mouvement qui le porte en dehors de lui-même et qui le fait participer à l'Aséité d'un Absolu personnel.

III — Nous avons déjà prouvé que Dieu est Créateur , car, disons-nous, les éléments de l'être (déterminations et dynamisme) et leur synthèse (l'être concret) dépendent d'un Être transcendant, Sujet Absolu identique à l'Objet Absolu La démonstration de la Personnalité de Dieu n'en diffère que peu

Dans tout être fini réel il y a des déterminations ou une essence, car un être indéterminé et indéterminable est contradictoire , il y a aussi un dynamisme, car un être sans activité n'existe pas ; il y a enfin corrélation nécessaire du dynamisme à ses déterminations et des déterminations à son dynamisme qui font que l'être concret existe en lui-même, distinct de tout autre Or, à tous ces titres, l'être fini exige un Dieu personnel dont l'immanence soit parfaite

I. En effet, puisque toute affirmation d'une essence est contradictoire si elle n'est intrinsèquement coordonnée à une Intelligence Absolue, Dieu doit être Pensée adéquate, Principe transcendant des déterminations de l'être et de son assimilation spéculative « Dieu, écrit le P. Johannis, doit être conçu comme l'absolue Cognoscibilité actualisée dans l'Absolue Connaissance, ou comme le Sujet absolu identique au Prédicat absolu. En fait, lorsque Dieu est conçu comme la Forme subsistante

absolue, ou comme l'absolue « Pensée se pensant elle-même », il est conçu comme le contenu du Jugement absolu en qui le Prédicat absolu coïncide avec le Sujet absolu et ainsi constitue l'absolue manifestation en soi de la Spiritualité divine¹. » Dieu possède donc d'une façon plénière la première caractéristique de la personnalité qui est la conscience, l'absolue intelligence manifestée à elle-même, l'absolue contemplation de soi.

2 Puisque la volition de l'être ne peut être réalisatrice que parce qu'elle communie à une puissance d'actuation absolue qui la féconde, Dieu doit être aussi Volonté parfaite, principe transcendant de l'actualité et de la spontanéité de l'être. Il est l'absolue Amabilité présente dans l'absolu Vouloir, la Volition immanente dont l'acte coïncide avec l'idéal absolu, dont la liberté ne s'extrapose rien de réel. Dieu est « absolue réalisation de soi. Mais cette réalisation n'implique en aucune façon le passage d'une réalité imparfaite à la réalité parfaite, ou de l'être manifesté à la conscience manifeste. Dieu est son propre idéal et la réalisation de cet idéal ; Dieu constitue l'exercice infini, l'énergie en elle-même, fixée dans l'immuabilité de son activité, de son déploiement péremptoire ; Dieu repose donc non pas dans le vide de la passivité, mais dans la plénitude de l'activité. Sans aucune résistance possible, Dieu actue par un seul exercice éternel et unique sa propre possibilité infinie, et il est capable, en vertu de cette actuation absolue, de tirer un monde de l'abîme du néant². » Ainsi Dieu possède la seconde caractéristique de la personnalité qui est la volonté réalisatrice et libre.

3 Mais il y a connexion entre le possible et l'existant, étant donné que la relation du contingent à l'existence est réelle quoique hypothétique, il y a corrélation nécessaire entre la matière première, cette puissance physique, ce germe d'un futur déjà présent, cette possibilité effective d'épanouissement et les déterminations formelles qu'elle appelle et exige ; il y a liaison intrinsèque et réciproque entre la connaissance et l'ac-

1 P. JOHANNES, *Vers le Christ par le Vedanta*, I, p. 132, Louvain, 1932.

2 *Ib.*, pp. 133, 134.

tion · toute vérité suppose un acte, toute affirmation une finalité ; un acte ne peut être formellement bon que s'il est connu comme tel, un sentiment est spécifié par son objet. Ce n'est pas l'intelligence et la volonté qui indépendamment l'une de l'autre sont absolues mais c'est par leur intégration dans la personne qu'elles sont ontologiques, capables de la volition et de l'affirmation de l'Être. Par conséquent, puisque les moyens doivent être assortis à leur terme nécessaire, Dieu doit être personnel. La relation nécessaire de l'essence à l'existence, qui fait subsister l'être concret en lui-même, exige comme principe transcendant un Être dont l'Aséité soit parfaite.

Dire que Dieu est personnel ce n'est donc pas céder à une imagerie empirique. Certains philosophes se croient très dépouillés de tout ce qui est humain en définissant Dieu par de l'impersonnel. Ainsi ils succombent à l'anthropomorphisme, sous prétexte de grandir l'Absolu ils en font un être infra-humain ; sous prétexte de le rendre immanent au monde, ils l'en éloignent. Plus un être est un et plus il est diffusif de soi, moins il se possède et moins il peut se répandre.

Dire que Dieu est personnel c'est le proclamer l'Absolu-Absolu, car la plus haute réalité de la vie spirituelle ce n'est ni la pensée ni l'action mais leur synthèse dans l'être. Bonté et vérité supposent une médiation ontologique, assurée par l'Être en soi, sujet de l'action et de la pensée. Nous voulons que Dieu soit personnel parce que la relation de la pensée et de l'action doit être absolument immanente, parce qu'en Dieu l'Idéal et le Réel doivent s'enchaîner librement et nécessairement, sans prévalence ni écart possible de l'un à l'autre.

Dire que Dieu est personnel revient donc à dire que l'Absolu est intime à lui-même, adéquat à lui-même, qu'il se possède dans l'unité. Cette unité ne peut être l'unité inerte de l'identité logique ni l'unité indéfinie d'un dynamisme informe. Dans ces deux cas Dieu serait relatif, extrinsèque à lui-même, étant par lui-même ou irréel ou indéterminé. La formule « Dieu identité des contraires » ne paraît pas plus heureuse car, s'il était tel, on ne voit pas comment il pourrait être le principe et la fin suprême des contraires. Pour que dans tout être

fini l'essence s'oppose à l'existence, la forme au dynamisme, il faut qu'en Dieu la Forme pure et l'Acte pur, la Pensée et le Vouloir qui ne peuvent plus s'opposer par une participation diverse à l'Être, puissent encore se distinguer par la diversité de leur relation à l'Être Un¹.

IV — Ainsi nous espérons avoir démontré que la religion est personnaliste. Elle est personnaliste, parce que l'Absolu véritable est un Créateur personnel, elle est personnaliste, parce que ce n'est aucune des activités fragmentaires de l'homme qui le fait communier à Dieu, mais leur corrélation intrinsèque dans la substance spirituelle.

Pour les rationalistes qui ne peuvent concevoir l'action divine qu'en fonction de l'activité intellectuelle, nous dépendons de Dieu, parce qu'il nous détermine, parce qu'il est inévitable, parce qu'il s'impose. Or, s'il en est ainsi, la liberté n'a aucun rôle à jouer dans notre essor religieux, à moins qu'avec Hegel, on n'entende par liberté la conscience des déterminations de la pensée. Si Dieu est nécessaire, fatal comme une déduction bien faite, on s'achemine vers lui par le seul raisonnement et celui-là seul l'a rejoint, qui, du centre de l'esprit, contemple l'identité inéluctable de l'Être.

Pour les intuitionistes, au contraire, qui ne peuvent se représenter l'action divine que sous les espèces du dynamisme volontaire, nous dépendons de Dieu, parce qu'il émeut nos cœurs et, comme toute émotion est indéterminée de soi, il n'y a dans la vie religieuse ni contrainte ni précepte, mais liberté pure. Dieu n'est-il pas l'amour absolu qu'aucune loi ne conditionne ? Pourquoi dès lors le craindre, le respecter ? Il n'y a qu'à le sentir, à le savourer. C'est d'après son lyrisme et non sa doctrine que l'on peut juger de la qualité d'une vie religieuse.

La philosophie réaliste, enfin, parce qu'elle constate l'interdépendance intrinsèque de la pensée et du vouloir, conçoit l'activité divine comme celle de l'Être en-soi qui ordonne le

¹ Je n'entends pas me prononcer ici sur la nature de cette distinction dont la théologie nous affirme la réalité.

monde par son intelligence et l'âme de son amour. Ainsi l'univers n'est plus peuplé de mobiles informes ou de formes sans réalité; il devient vrai, et bon et réel. Ainsi la religion ne se termine plus à l'abstraction d'un Amour sans Vérité ou d'une Vérité sans Amour. Dieu, qui est personnel, est à la fois un Maître et un Père. Maître, parce qu'il nous domine par sa causalité déterminante, parce que sa nécessité se retrouve dans les lois inéluctables de notre essence; Père, parce qu'il s'impose à nous non par brutalité ou contrainte, mais par l'attraction de sa douceur, par les touches discrètes de sa bonté, par les avances délicates d'un amour qui féconde notre volonté libre. Au contact de ce Maître qui commande et de ce Père qui bénit, le cœur de l'homme est tour à tour envahi de respect et d'amour, de confiance et de crainte. Le sentiment religieux, d'insipide qu'il était, devient prodigieux, dramatique; car la vie et la mort, l'esclavage ou la liberté sont l'enjeu du « oui » ou du « non », par lequel nous accueillons ou écartons les sollicitations impérieuses et douces de Dieu le Seigneur Très Bon

QUATRIÈME SECTION

LA MÉDIATION DE LA SOCIÉTÉ

A. — LE PROBLÈME

Nous croyons avoir examiné les principales antinomies de la vie religieuse. Une antinomie demeure pourtant dont la solution n'a été qu'ébauchée, celle qui oppose la conception individualiste de la religion à la conception sociale. L'individu est-il une monade douée de tous les organes nécessaires à la vie religieuse, ou bien ne peut-il subsister que dans et par la collectivité ? Peut-il atteindre Dieu sans le concours d'une tradition, ou bien la médiation sociale est-elle essentielle ?

Dans la première hypothèse la vie religieuse sera intérieure et libre, elle ne devra avoir nul souci de s'agréger à une communauté extérieure et de participer à son culte. L'homme étant autonome, c'est tout seul, dans le sanctuaire fermé de sa conscience, qu'il doit se poser le problème religieux ; c'est par lui-même qu'il doit le résoudre en écartant comme un danger toute influence extrinsèque, toute autorité qui n'est pas celle de sa propre raison.

Dans la seconde hypothèse au contraire la religion ne peut s'accomplir que par une communauté extérieure qui informe la vie spirituelle. Non seulement l'Église est une éducatrice mais c'est en elle, par elle et pour elle qu'il faut vivre. Sans incorporation à une Église visible, à ses croyances, à ses traditions, à son culte, il n'y aurait pratiquement pas de religion, c'est-à-dire pas d'union effective à Dieu.

Dans l'étude de ce problème, nous ne ferons pas plus qu'antérieurement appel à des données théologiques. Ceci expliquera

que notre solution ne coïncide pas en tous points avec la solution chrétienne du problème

B — LES VICISSITUDES DU PROBLÈME

Au moyen âge la religion était à la fois sociale et spirituelle. Quoique, dans l'ordre de la finalité, l'esprit eût la priorité sur la matière, dans l'ordre des moyens qui unissent l'homme à Dieu, la matière, par suite de la croyance au dogme de l'Incarnation, était privilégiée. Sans la grâce qui illumine l'esprit, il n'y a pas de foi, mais la soumission à un magistère extérieur était la condition « sine qua non » de l'illumination intellectuelle, sans grâce pas de salut, mais cette réalité spirituelle ne devenait immanente au fidèle que par la pratique des sacrements. Les sacrements n'étaient sans doute que des instruments, mais des instruments qui, par institution divine, étaient efficaces de soi. Ainsi la sainteté, avant de résider dans l'esprit, résidait dans l'opacité matérielle des gestes et des paroles ; elle était, conférée à l'individu par l'Église, institution sociale et extérieure.

La Renaissance et la Réforme, par un retour à l'idéal de l'antiquité ou par hostilité contre la tradition, sans renoncer au spiritualisme et en tirant même argument, se désaffectent des rites et des dogmes ecclésiastiques. La religion doit être spirituelle et individuelle, la médiation de la matière et de la société est superflue voire même sacrilège. Le culte paraît magique, les croyances superstitieuses, l'autorité extérieure abusive. C'est l'esprit individuel, visité par le Saint-Esprit selon les uns, ou faisant fonds sur ses propres ressources d'après les autres, qui est le sujet ou l'auteur de sa propre sanctification et de sa foi.

Cet atomisme plut aux philosophes. Le classicisme s'intéresse à l'universel et non au singulier. L'histoire étant ignorée, on ne se doute pas de ce que les idées innées ou l'instinct inné, qui semblent justifier l'orgueilleuse suffisance de l'esprit et le dédain de la tradition, portent une date et supposent un

développement culturel collectif On estime que l'homme isolé, séparé de ses attaches sociales (famille, état, église), concentré dans son moi trouve sans peine la vérité religieuse et qu'il adore spontanément le vrai Dieu Les contraintes extérieures étant d'ordre mécanique sont néfastes. L'autorité ne crée que des préjugés trompeurs dont il faut se libérer. C'est du dedans et non du dehors que Dieu se communique. C'est dans l'âme que naissent les convictions les plus hautes, les sentiments les plus nobles La recherche de la vérité, le respect de la vérité, l'affirmation de Dieu, quel est leur support si ce n'est l'esprit ? La foi dans la valeur inconditionnée de la vertu, dans le triomphe de l'humanité et de la justice, dans la vie immortelle, quelle est sa source si ce n'est la conscience autonome ? L'individu est intelligent et libre, et par conséquent son rapport à Dieu est immédiat

Ce spiritualisme atomiste trouva son expression adéquate dans la religion de la nature Par nature Rousseau entend l'individu libéré de toute contrainte extérieure Il s'imagine que la superstition et le péché ne surgissent pas d'elle, mais qu'ils contaminent l'homme du dehors Aussi pense-t-on trouver parmi les sauvages, qui vivent dans la solitude, les théologiens patentés de l'éternel Quant aux civilisés réduits à recevoir une éducation et à vivre en société, on les prie de se fournir de désinfectants et de réduire au minimum les contacts L'éducateur n'a pas à enseigner la religion de peur de souiller des cœurs naturellement innocents et de fausser des esprits naturellement théistes Il faut séparer l'Église de l'État, désormais laïc, limiter les associations de piété ou de zèle, déconsidérer le prosélytisme qui viole la liberté des consciences, supprimer les manifestations publiques du culte

« De ce point de vue, écrit le Père Laberthonnière, on admet que chaque homme est, absolument parlant, un être à part qui se suffit à lui-même pour être ce qu'il est et dont le caractère essentiel, dans sa réalité intime et constitutive, est de ne relever que de lui, de manière que par nature et primordialement il s'appartienne et se possède sans réserve. Voilà ce qu'on exprime en disant qu'il est libre, qu'il a des droits.

C'est un individu qui tombe en quelque sorte du ciel, au milieu des autres individus, avec une personnalité toute faite ou ayant au moins en lui tout ce qu'il faut pour la faire. Ainsi posé dans son individualité indépendante, chaque homme n'a à recevoir que ce qu'il veut librement recevoir. En conséquence, exiger de lui autre chose, au nom d'une autorité qui s'impose à lui du dehors, c'est lui faire subir une contrainte, c'est porter atteinte à ses droits, à sa liberté, à sa personne. Et c'est le mal, le mal dont l'humanité a toujours souffert et dont il importe avant tout de la délivrer¹. »

Ce libéralisme religieux, on le retrouve à la fin du dix-huitième siècle chez les philosophes de toute école. Il inspire Kant, Schleiermacher et les romantiques proclament eux aussi les droits souverains de la « subjectivité infiniment libre »

Cependant les philosophes n'avaient pu chanter la religion naturelle et professer un spiritualisme qui ne manquait pas de grandeur, qu'en s'appuyant inconsciemment sur les traditions historiques du christianisme. Aussi, quand cet appui leur fit défaut, leur religion s'effondra. On avait fait grief à l'Église de sa défiance à l'égard du culte de la nature ; on lui reprochait de manquer de confiance dans l'intelligence et ses lumières, de se défier du cœur et de ses instincts. Émancipés de l'Église, les philosophes se mirent à douter de la valeur de la raison et de la liberté de l'homme. La première génération libérale fut théiste, la seconde athée ou du moins indifférente.

L'école traditionaliste voulut réagir contre cette décadence religieuse, en prenant en toutes matières le contre-pied de la théorie individualiste. C'est la société qui façonne l'homme et non l'individu qui façonne la société. Il n'y a pas de communauté sans langage qui est un don de Dieu, il n'y a pas d'état qui ne doive être une monarchie d'institution divine, il n'y a pas de religion sans une Église et un sacerdoce, dont l'homme-Dieu doit être le fondateur. Le traditionalisme trouva peu de crédit chez les philosophes, étant donné qu'il subordonnait la vérité et la moralité à des critères purement extrinsèques ;

1 L. LABERTHONNIÈRE, *Théorie de l'Éducation*, pp 10, 11, Paris, 1935

il ne fut pas mieux accueilli par les chrétiens qui n'aiment pas Dieu comme un Père, parce qu'il leur a révélé un vocabulaire, ni Jésus comme un rédempteur parce qu'il est le Verbe au sens grammatical du mot.

C'est donc dans d'autres directions que le courant philosophique s'infléchit. La révolution semblait n'avoir accompli qu'une œuvre destructrice, ni le spiritualisme ni l'individualisme du dix-huitième siècle ne plaisaient plus. Il restait place pour un empirisme sociologique et ce fut la position qu'adoptèrent en France, avec des nuances diverses, d'abord Comte et plus tard Durkheim. Comme les traditionalistes — et avec des arguments qui leur sont étroitement apparentés — ils se donnent pour tâche de combattre l'individualisme anarchique, en instituant une sociologie à la fois positiviste et religieuse.

Selon leur doctrine la personne est une chose, un moyen relatif à la société, fin en soi, elle n'a plus d'autonomie. La société est ou le grand Tout qui la détermine mécaniquement, ou bien l'organisme dont elle n'est qu'une cellule. Ce Tout est l'humanité pour ceux qui se souviennent encore des déclamations romantiques, non une humanité idéale mais l'humanité concrète, qui, ayant renoncé aux chimères de l'esprit, s'efforce par la science positiviste de conquérir le monde extérieur. Il sera, pour des savants devenus précis, une société moins vaste dont l'influence sera plus aisément observable : la tribu, le clan, un groupe ethnique défini. Ce groupe créateur s'impose biologiquement à l'individu comme la vie physique s'impose aux membres d'un même corps.

Le sociologisme commence aujourd'hui à porter ses premiers fruits. Il y a un siècle on traitait de haut les religions d'autorité qui arboraient un symbole obligatoire, un décalogue obligatoire ou quoi que ce fût d'obligatoire. La liberté était la clef de voûte du firmament philosophique. Les choses ont bien changé. Aujourd'hui on voit naître des religions despotiques qui ne descendent plus du ciel d'un Dieu paternel, mais qui montent de la terre. C'est la race ou les intérêts économiques d'une classe qui désormais édictent brutalement les vérités ou les lois qui doivent tenir lieu de religion.

Qu'on ne parle plus de la conscience personnelle et de ses droits, qu'on ait garde de se soustraire au courant social, de penser ou de juger par soi-même. Il faut haïr ce que la nation hait, haïr avec la populace. Il n'y a plus de vérité tout court ni de morale tout court; il y a la vérité nationaliste ou la vérité bolchéviste, il y a la morale du sang ou la morale des gros salaires. Malheur aux non-conformistes ! Malheur aux partisans d'une religion intérieure. Être religieux c'est tout simplement être de son pays ou se rallier aveuglément aux intérêts matériels d'une classe. Encore si seuls les faibles d'esprit devaient endosser l'uniforme sacré de la pensée collective ! Mais les clercs eux-mêmes doivent capituler et capitulent. C'est en arien ou en non-arien, en ouvrier ou en bourgeois qu'on doit juger l'évangile et se choisir son Dieu !

Au libéralisme religieux est due la dissolution lente des traditions spirituelles de l'Occident, au matérialisme sociologique — n'en déplaise aux sociologues qui, avec humour, se disent partisans de la libre pensée — on devra peut-être la ruine de toute moralité et de toute intellectualité. Entre l'individualisme spiritualiste et le matérialisme positiviste, il existait et il existe pourtant une solution moyenne, faite d'équilibre et de sagesse. Nous nous efforcerons de la définir après avoir montré les insuffisances d'une conception atomiste de la religion¹.

C — LES INSUFFISANCES DU PHILOSOPHISME INDIVIDUALISTE

L'histoire, la psychologie et la philosophie s'accordent aujourd'hui à souligner les faiblesses de l'individualisme religieux.

L'histoire, car la religion naturelle — du moins si on l'entend au sens du dix-huitième siècle — est un mythe. Les époques où elle fut pratiquée sont des époques de décadence religieuse.

¹ La critique du positivisme sociologique étant déjà faite, nous n'y revenons plus.

A ces époques, au nom du Dieu intérieur, on se révolte contre les préceptes autoritaires, venus du dehors ; on brave les excommunications de la communauté, or, émancipé du pouvoir religieux qui semblait abusif, le Dieu intime des philosophes s'évanouit, il devient humain, si humain que rien de céleste ne s'y reflète plus. L'antiquité, disait M. Loisy, « aussi bien que les temps modernes, a connu des sages qui ont prétendu enfermer la religion dans les limites de la raison, se flattant de construire par leurs propres moyens une philosophie générale de l'univers à laquelle s'articulerait un régime de conduite tant pour le gouvernement des individus que pour celui de la cité. Mais jamais, autant que nous informe l'histoire, religion n'a pu naître dans le cerveau d'un philosophe ¹ »

La psychologie elle aussi constate les lacunes de l'individualisme qu'il soit d'ailleurs rationaliste ou sentimental. On parle d'un « instinct spirituel inné », d'une « expérience individuelle du divin », or, comme le remarque M. C. Blondel, « un état affectif qui se retrancherait de toute communion humaine, qu'aucun mot ne viendrait morceler et solidifier non seulement en dehors, mais à l'intérieur même des consciences, qui échapperait dans sa magnifique intimité à toute influence exogène, voilà l'imaginaire, l'illusoire et l'insaisissable. Des états affectifs, au contraire, vécus et répandus parmi les hommes, clamés à autrui et à eux-mêmes par ceux-là qui les ressentent, dans la langue qu'ils ont apprise, saisis dès leur éveil dans les moules sentimentaux que la collectivité a successivement inventés à leur usage, des états affectifs, en un mot, de toute part socialisés, voilà ce qui, en tout temps et en tout lieu, s'impose à notre regard, et, si, pour être réel, il n'est pas inutile d'exister, voilà la réalité même. Pour connaître de tels états, il serait bien vain de scruter les consciences individuelles avant d'avoir interrogé le milieu qui, seul, en a permis le plein épanouissement. Donnez-vous un groupe avec sa langue, ses règles, ses convictions et ses modes affectives : vous pourrez prévoir d'avance ce que seront en gros les sentiments et les émotions

¹ A. LOISY, *La Religion*, p. 80, Paris, 1917.

de ses membres. Donnez-vous, au contraire, ces émotions et ces sentiments sans rien connaître du groupe où ils interviennent, vous ne parviendrez pas à savoir d'où ils tiennent ce que leurs manières d'être, ce que leur nature ont de plus ostensiblement et de plus immédiatement saisissable¹. »

On parle de pensée innée ; mais sans vocable il n'y a pas de concept. Les fonctions de l'esprit ne peuvent devenir conscientes que si l'on dispose de mots pour les exprimer. Pas de déduction des catégories sans une langue déjà évoluée et donc sans tradition sociale²

On dit que la conscience doit rester autonome et libre, qu'elle doit à elle seule construire son idéal, qu'en se plant à la tradition, elle se dégrade. Or, plus la civilisation se développe, plus aussi l'emprise sociale augmente, plus les relations se multiplient, plus les préjugés sont nombreux. Pour être logique il faudra donc affirmer que tout progrès de la civilisation doit déterminer une régression des valeurs spirituelles ; et qui serait pessimiste à ce point ?

On dit que l'homme est pourvu de facultés divines, et que, par conséquent, il peut s'unir à Dieu par lui-même et dédaigner tout concours extrinsèque. On confond une possibilité théorique et abstraite et une possibilité effective et réelle. Un enfant intelligent est théoriquement capable de se façonner par lui-même une langue, d'inventer un alphabet et de créer une géométrie. Pourtant il est moralement certain que, sans éducation, il mourra sans avoir fait aucune de ces découvertes

1 CH BLONDEL, *Introduction à la Psychologie collective*, pp 167-168, Paris, 1934

2 Les influences sociales, dit-on, dégradent l'esprit « Chacun pris à part, disait Schiller, est raisonnablement doté de sagesse et d'intelligence. Prenez-les « in corpore », du coup vous n'avez plus que des imbéciles » « Quand les hommes s'assemblent, notait Madame Roland, leurs oreilles s'allongent » Est-ce bien vrai ? Si des médiocres qui se réunissent ne peuvent que devenir plus médiocres, une réunion d'hommes d'esprit ne crée-t-elle pas une intellectualité très supérieure ? Des chenapans qui s'assemblent commettront des brigandages auxquels nul d'entre eux n'aurait osé penser, mais inversement des êtres religieux qui s'associent pour le service de Dieu ne sont-ils pas, en vertu de leur vie commune, capables d'une sainteté héroïque à laquelle aucun d'entre eux, pris isolément, n'aurait pu songer ?

et que, sans enseignement, son savoir sera pareil à celui du pithécanthrope.

Il n'en est pas autrement quand il s'agit de vérités religieuses. L'humanité a mis non moins de temps à connaître la nature de Dieu et ses relations avec l'homme qu'à découvrir la pierre à feu et les forces cachées de la nature. Que de tâtonnements avant que Dieu cessât d'être un monstre grimaçant, embusqué dans les sentiers de la vie ! Que de siècles avant que les prescriptions légales ne devinssent morales ! Que de générations ont vécu dans l'affolement ou le cynisme avant qu'on eût acquis le sentiment de la Bonté secourable de Dieu ! De gaité de cœur peut-on faire abstraction de ces progrès, de la tradition qui totalise les expériences religieuses du passé et qui permet de posséder sans effort et comme en se jouant ce que l'humanité a mis des siècles à acquérir ? Que dire d'une société qui le ferait, si ce n'est qu'elle perdrait autorité et droit au respect, puisqu'elle cesserait de remplir sa fonction qui est de relier le présent au passé et d'assurer la collaboration fraternelle ?

Sans doute l'individu, doué d'intelligence et de volonté, demeure théoriquement capable de Dieu. Mais ces facultés ne peuvent se réaliser, passer d'un sens religieux vague et non évolué, que possèdent même les primitifs, à l'amour et à la connaissance explicite du vrai Dieu, sans le secours d'une tradition externe. Dieu est le terme transcendant d'une faculté qui chez l'homme n'est pas intuitive. Comment passera-t-il du visible à l'invisible et s'orientera-t-il dans les régions ténébreuses de la métaphysique ? Comment, sans le secours d'une tradition, ne s'égarera-t-il pas dans un labyrinthe sillonné par mille sentiers divergents, alors qu'à chaque pas il est acculé à résoudre l'énigme d'une alternative troublante ? Eût-il réussi à les résoudre, il ne connaîtrait encore que des nécessités abstraites, aucune parole extérieure ne venant confirmer ses vues, sa certitude demeurerait vacillante, car, en fait, les convictions absolues sont presque toujours sociales.

Le problème de la connaissance n'est d'ailleurs pas le seul point crucial de la religion. Nous avons vu qu'il se double d'un problème moral, intimement lié au premier. Si l'homme ne

désire pas Dieu, il est pratiquement certain qu'il ne le connaîtra jamais, et, l'eût-il connu, cette croyance ne serait ni stable ni salutaire sans adhésion personnelle. Or, on le comprend, et la crainte instinctive de Dieu est là pour l'établir, l'homme a mille raisons de redouter cette entrevue divine. Voir Dieu, c'est mourir. La volonté, dont la finalité pressent vaguement l'approche d'un holocauste, laissera-t-elle l'intelligence poursuivre sa marche, ou bien — inconsciemment peut-être mais efficacement — ne va-t-elle pas l'entraver ? Consentirait-elle à ce détachement initial, y restera-t-elle fidèle, lorsque Dieu révélera l'universalité de ses exigences, ou bien ne tentera-t-elle pas de limiter son domaine en élevant face à son autel des idoles ? Car l'homme est obsédé d'égoïsme, il doit songer à lui-même, étant cousu de misères. Pourra-t-il faire abstraction des déceptions de la vie ? Aura-t-il l'héroïsme de chercher Dieu en tout, partout, par-dessus tout, de mettre en lui tout son espoir, de ne pas douter de son secours, alors que l'expérience éprouve si durement les croyants, les pèlerins de l'absolu ?

Encore si, pour pratiquer cette sainteté, l'individu se trouvait soutenu ! Or, il est seul et se veut seul. Dans cet isolement douloureux, pareil à Socrate, il n'a pour guide que la voix d'un démon lointain, voix de la conscience, sans doute, mais d'une conscience enténébrée qu'aucune parole extérieure ne reconforte et qu'aucune tradition n'humanise, voix négative qui ponctue la vie de quelques « non », mais qui manque de « oui » victorieux.

Malheur aux penseurs isolés ! Ce n'est pas à eux qu'on doit s'adresser, lorsqu'on cherche Dieu. La philosophie moderne, malgré l'éminence de ses docteurs, n'a pas réussi à fournir à l'humanité un enseignement religieux cohérent, et cela parce qu'elle a prétendu s'isoler de toute tradition ecclésiastique. Étudier son histoire, c'est constater que rares sont les systèmes logiques et que la logique des grands génies ressemble souvent à celle des derviches tourneurs. Les philosophes, a-t-on dit, sont toujours raisonnants et rarement raisonnables. Non seulement ils divergent dans leurs assertions, mais, après des millénaires de culture intellectuelle, leur accord n'est point fait.

sur la méthode de la recherche philosophique. Qu'attendre alors de leurs spéculations si ce n'est des doutes et des méprises en des matières où la vie réclame impérieusement la vérité et la certitude ?

Ils croient déchiffrer aisément l'énigme de l'homme, or, comme le disait Nietzsche, « chacun est pour lui-même l'être le plus distant ». Ils espèrent s'unir sans peine à l'absolu, or ils oublient qu'entre l'homme et Dieu il y a un abîme de haine que seul l'amour peut franchir. Ce qui frappe dans l'étude des systèmes religieux modernes, c'est leur caractère fragmentaire. Ils manquent de synthèse, ils ne résolvent pas les antinomies dont la religion suppose la conciliation.

1^o Antinomie de la Matière et de l'Esprit

Ou bien l'on garde pure de tout alliage l'inspiration divine et on aboutit à une religion vague et flottante, sans expression sensible, sans portée sociale. Religion irréelle, puisque l'esprit dépend de la matière et ne peut s'exprimer sans elle. Ou bien cédant à la nécessité humaine, on incarne la parole divine dans les symboles, on transforme la morale en institutions et c'est le conformisme brutal, les intérêts de la collectivité concrète prévalent, ils n'ont plus à se justifier ni à se subordonner à l'esprit.

Dans le premier cas, la religion sombre dans le vide parce qu'elle manque et de l'appoint de la matière, cette pourvoyeuse indispensable de la vie spirituelle, et du concours de la société, condition du développement de la religion, dans le second cas, elle aboutit à la superstition, au sociologisme, au nationalisme utilitaire, elle est, cette fois, emprisonnée dans les contingences de la matière et du groupe.

2^o Antinomie de la Pensée et de l'Action

Ou bien l'on prétend que la foi ne vaut que par le sentiment dont elle s'inspire et non par la formule qui la déforme ni par les actes qui la concrétisent, et on tombe dans le subjectivisme, subjectivisme de la pensée et de l'action. Ou bien la religion relève de l'intelligence, et c'est le mépris de la mystique,

l'idolâtrie d'une faculté qui prétend s'assimiler Dieu sans prière, ni humilité, ni renoncement.

Dans un cas, la religion se stérilise, elle cesse d'être une vie, un amour, elle devient fataliste : l'homme ne peut spécifier son destin; c'est l'arrêt de l'action, de l'initiative humaine, de la recherche même de Dieu. Dans l'autre, l'absolu cesse d'être objectif, c'est le règne d'un sensualisme immoral, d'un dilettantisme jouisseur, le déploiement sans contrainte de toutes les tendances qu'elles soient perverses ou saintes. Il n'y a plus de Justice ni de Vérité.

3° *Antinomie du Fin et de l'Infin*

Ou bien on considère Dieu comme transcendant, et la vie manque d'exaltation, de confiance et de joie, on se contente du médiocre, on obéit en esclave, on méprise le Bon Dieu et sa Providence. Ou bien Dieu est immanent, et c'est la camaraderie, l'égalitarisme démocratique. Plus de respect, plus de soumission !

Ou bien l'absolu est présent à l'homme, et l'on se tourne vers le dedans, on sourit des religions qui parlent du salut, comme si la relation de Dieu à l'homme était contingente. Ou bien l'absolu existe indépendant de l'homme, et on le redoute comme un monstre jaloux qui, selon ses caprices, prédestine au bien ou au mal.

Dans le premier cas, l'absolu ne ravit plus, puisqu'il ne dépasse pas l'homme; c'est la mort de l'étonnement, de la surprise, de l'action dramatique; pourquoi l'homme agirait-il, puisqu'il est Dieu ? Dans le second cas, c'est la terreur panique, la défiance et l'inquiétude : Dieu est l'auteur du mal et non le créateur.

Les systèmes philosophiques, dont le postulat initial est l'autonomie de la conscience individuelle, n'ont résolu ni en théorie ni en pratique ces antithèses meurtrières. Si profonds qu'ils soient, ils se sont figuré Dieu tantôt sous une forme, tantôt sous une autre; jamais ils n'ont été capables d'une synthèse intégrante qui respecte toutes les données du problème. Et, aussi longtemps que les philosophes spéculeront

sur l'absolu sans autre préoccupation que celle de la libre pensée, sans autre souci que celui de ne se laisser influencer en rien par la communauté vivante et croyante des fidèles, il est pratiquement certain qu'ils n'arriveront pas à saisir l'aspect complexe de la religion et qu'ils contribueront encore moins à la spiritualisation et à la déification de l'homme.

D — LE CONCEPT PHILOSOPHIQUE DE L'ÉGLISE

I — LA NATURE DE L'ÉGLISE

Mais quelle est la fonction, quels sont les caractères de la société religieuse que nous disons indispensable et sans laquelle l'individu ne peut ni devenir ni demeurer religieux au sens plémer et objectif du mot ? Sa fonction devra être synthétique, puisque la religion ne peut s'accomplir par aucune des activités isolées de l'homme. De là des notions insuffisantes de l'Église.

Pour les idéalistes elle est invisible. C'est par la corrélation des esprits qu'elle s'établit. On méprise donc le culte, le coude-à-coude fraternel, les observances extérieures, les professions dogmatiques, les religions autoritaires. Il n'y a qu'une autorité légitime, celle de la conscience ; et la conscience n'est pas conditionnée par les œuvres. C'est l'intention qui fait l'acte honnête et non son exécution¹.

Pour les positivistes pas de religion sans société, mais l'Église, d'où dérive le sacré, est une chose, un fait. La personne n'est qu'un moyen, un produit, une pièce du mécanisme universel ou une force diffuse du grand organisme. Ni ses pensées ni ses

¹ C'est ainsi que parlaient les esprits forts. L'église visible est relative, utile seulement au peuple. L'humanité se divise en deux classes : celle des libres penseurs dont ils se disaient et qui ont le droit, le devoir de reconstruire librement l'univers dans leur tête, d'accorder ou de refuser l'existence à Dieu, la classe des ilotes, destinés à obéir sans rien comprendre. Les mœurs démocratiques ayant rendu délicate cette classification, il est entendu aujourd'hui que la religion extérieure ne convient plus à personne si ce n'est aux ignorants et aux sauvages, on l'accuse de superstition, de magie, d'idolâtrie ; on oppose la subjectivité religieuse à son objectivité, le dedans au dehors, d'après un petit schème qui n'a rien de transcendantal.

vouloirs n'ont rien d'absolu, elle doit se soumettre à l'emprise sociale, se subordonner à la société, réalité concrète et externe qui n'a — ou qui du moins ne peut avoir — aucune existence idéale. L'Église est, cette fois, un groupe purement empirique.

Ces deux notions sont l'une et l'autre incomplètes. Les idéalistes très justement affirment que le terme de la vie religieuse est Dieu, Esprit pur, et la possession spirituelle du monde. Ils ne se trompent pas en proclamant que ni les observances légales ni les formulaires dogmatiques ni le culte ne valent par eux-mêmes, qu'ils ne peuvent donc sanctifier sans que l'esprit y intervienne par la droiture de ses intentions, par la sincérité de ses convictions personnelles. Cependant, dans l'ordre temporel, la matière a une priorité sur l'esprit. C'est par adhésion à une Église visible et extérieure que la conscience religieuse doit se former et, alors même qu'elle est formée, jamais elle ne peut s'émanciper du courant social qui l'a fait naître. L'individu, quel que soit son degré de culture et de sainteté, reste toujours un être historique, social et matériel. Du jour où, s'estimant autonome à cause de ses hautes pensées, de ses nobles desseins, il croit pouvoir se détacher de la communauté, son sublime idéal et ses pieuses intentions s'évaporent.

La vie religieuse dépend donc de l'apport social — c'est ce que les positivistes ont mis en lumière. Toutefois ils se trompent quand ils croient pouvoir définir son influence par des fonctions extérieures, un culte empirique et une législation concrète. Premières dans l'ordre temporel ou d'exécution, les fonctions visibles de l'Église doivent se subordonner à des fonctions spirituelles, la communauté physique et historique des individus doit préparer une communauté spirituelle, des personnes. L'homme dépend de l'homme et communie à l'humanité parce qu'il a un corps d'où nécessité d'une Église concrète. Néanmoins la matière, en unissant les hommes, les oppose non moins qu'elle les unit, l'unité sociale qui en résulte est donc précaire, aléatoire. Il faut que l'esprit intervienne pour coordonner ontologiquement les fidèles. L'Église n'est pas une chose ou une idée pure, elle doit avoir un corps et une âme, être un fait et un idéal.

Et remarquons qu'il ne suffit pas d'affirmer la nécessité d'une Église visible et d'une Église invisible qui seraient juxtaposées. Les spiritualistes individualistes, pas plus qu'ils ne nient l'existence distincte du corps et de l'âme, ne contestent pas la nécessité de deux communautés religieuses, l'une empirique et l'autre spirituelle. Mais, dans leur conception, tout comme les activités spirituelles de l'individu se juxtaposent à ses activités somatiques et en sont indépendantes, ainsi entre l'Église historique et idéale il n'existe aucune relation intrinsèque, l'une serait purement humaine et relative, l'autre divine.

Pour nous, au contraire, dans l'homme qui est un, les opérations immanentes dépendent des activités externes et réciproquement, si bien qu'il n'y a rien en lui qui soit ou purement spirituel ou purement matériel. De même, entre les activités visibles et invisibles de l'Église, il existe une connexion nécessaire. Pour penser et être moral, il n'est pas souhaitable de s'évader de la matière; ces évasions, si elles étaient possibles, ne mèneraient qu'au royaume des ombres. Pour être religieux, il n'y a pas davantage à s'isoler de la communauté visible pour émigrer dans une communauté irréaliste. La véritable Église doit être une, à la fois empirique et mét empirique. La subjectivité de la religion ne porte aucun préjudice à son objectivité, pas plus que sa matérialité n'exclut sa spiritualité. Il n'y a pas à choisir entre une Église extérieure ou intérieure, entre une religion individuelle qui serait sainte et une religion sociale qui serait superstitieuse. Ces antithèses sont vaines et, quand on y réfléchit, dénuées de sens.

II' — LES FONCTIONS DE L'ÉGLISE

1^o *Les Fonctions extérieures*

De l'avis des idéalistes l'Église visible est nécessaire par accident, lorsque les fidèles, dépourvus d'intellectualité ou de moralité, se soustraient à la pratique austère de l'impératif catégorique ou qu'ils renoncent aux certitudes apodictiques de la raison. Cette conception est erronée. Une communauté idéale

ne peut se constituer sans une communauté matérielle qui la prépare et qui la rende effective. Dans l'œuvre de formation et d'éducation des âmes le rôle de l'Église est d'abord extérieur. Avant de sanctifier l'esprit, elle doit sanctifier la matière, acheminer le fidèle « per visibilia ad invisibilia », faire des sens des complices de la conversion spirituelle.

Elle doit instituer un culte. Le culte n'a pas seulement une valeur symbolique. dans ce cas, il ne serait utile qu'aux philosophes et aux mystiques, il remplit sa fonction alors même que la pensée religieuse n'est pas encore formée et que l'acte reste opaque à la raison. Le rite est, comme la pénombre qui prolonge le jour ou comme l'aurore qui le précède, une aurore brumeuse où une lumière blafarde et hésitante lutte avec des ténèbres. Avant que les esprits ne soient d'accord dans la profession d'une vérité universelle, il faut que les corps et leurs gestes concordent. Dans l'ordre génétique ce n'est pas la pensée qui engendre le culte, c'est au contraire le culte qui engendre la pensée, l'acte précède le concept¹. On pourrait, comme le pensaient les philosophes du siècle des lumières, se passer du culte si la liturgie n'était qu'un décalque ou une reproduction; car on n'a que faire d'une pensée confuse quand on a une idée claire. En réalité elle est l'initiatrice de l'idée claire. C'est elle qui lui donne son étoffe et sa tonalité, sans elle les certitudes de la pensée vacillent. Les idées qui ne sont pas vécues peuvent toujours se discuter, les spectateurs d'une revue ont des opinions diverses sur le drapeau, tandis que le troupier, qui bombe la poitrine et cadence le pas au son des fifres, n'a pas de choix, il ne doute pas. « Doubter, disait

1 « La fondation d'un culte et la fondation d'une religion, dit M. Hauter, sont une seule chose » Et M. Will : « Le sentiment religieux appelle le culte, le culte crée la conscience religieuse. Une fois constituée, la conscience religieuse devient le fondement solide du culte, et le culte continue à affermir la conscience religieuse. Mais en la concrétisant, le culte ne se contente pas de donner une forme intelligible à son contenu amorphe, aux représentations sans contours arrêtés, aux sentiments superficiels, aux pensées ébauchées; il en renouvelle aussi sans cesse les saintes émotions, il leur donne de la permanence et de l'intensité. Il élargit ainsi la conscience religieuse en une expérience religieuse » (R. WILL, *Le Culte*, pp. 22, 23, Paris, 1925)

M. Alain, est comme découdre... Quand les hommes reconnaissent les signes et s'accordent sur les signes, comme il arrive à la messe, ils goûtent quelque chose du bonheur de penser. Ne leur demandez pas à quoi ils pensent, ni sur quoi ils s'accordent ; il leur suffit de s'accorder... Il faut comprendre que l'accord est le plus ancien signe du vrai et le premier pour tous. Car puisqu'il faut d'abord apprendre les signes, chacun commence par s'accorder aux autres, de tout son corps, et répéter ce que les autres signifient jusqu'à ce qu'il les limite bien¹.. »

Descartes, pour être légitimement certain, se croyait obligé d'analyser de purs concepts ; Kant pensait que l'honnête homme est rivé au vouloir formel du bien. Leur rigidité à tous deux fait sourire. Toute pensée nécessaire et tout vouloir absolu supposent un fait et une contingence. Si le petit Descartes n'eût pas appris, étant enfant, à réciter des prières et à aimer le bon Dieu, si les Jésuites de la Flèche n'eussent plié son esprit aux rigueurs de la logique, il est moralement certain qu'il n'eût pas été aussi exigeant en fait de certitude et que ses certitudes eussent eu pour objet des chiffres et non Dieu, comme cela arriva à tant de ses disciples qui héritèrent de sa méthode, sans bénéficier de son éducation. Kant s'enthousiasma pour la loi pure du vouloir, une loi sans parfum et sans saveur, une loi qui convient à un être casanier ; or aurait-il pu la célébrer avec tant de lyrisme s'il n'avait eu un cœur sensible qui, à l'écouter, ne convient nullement à un moraliste, si le pétisme n'avait auréolé d'un peu de poésie l'adolescence du génie austère de la Raison pratique ?

Les philosophes spiritualistes ont des pudeurs étranges ; aucun d'eux n'ose faire la généalogie complète et sincère de la pensée ou de l'action. Ils s'arrêtent à un moment donné, en disant que cela n'a plus d'intérêt ni de conséquence. Il y a une chose que les empiristes, ces généalogistes impudents, auraient dû leur apprendre, et ce sont les relations réelles de l'histoire et de la métaphysique, de la sensation et de la pensée, de l'intérêt et du désintéressement. Le problème religieux est

¹ ALAIN, *Propos sur le Christianisme*, pp 71, 59, 60, Paris, 1924

factice, détaché des faits. Il a un versant historique, dont on doit s'occuper.

L'Église doit adapter l'expression à la pensée et formuler des « Credo » dogmatiques. On sait toutes les objections qu'on leur a faites. On leur a reproché d'être inintelligibles pour les simples, ou au contraire de n'avoir aucun sens acceptable pour les philosophes. Des intellectualistes, victimes des préjugés régnants, auraient souhaité qu'on ne parle plus de Dieu comme d'un Père, car ce terme est empirique et comme tel sans valeur ! D'autres — question de tempérament — les ont trouvés trop obscurs et se sont mis à les simplifier en les traduisant en langage psychologique. Cette fois ils étaient pleinement intelligibles mais ne signifiaient plus rien ! En réalité, la fonction d'un « Credo » n'est pas de débiter l'absolu en tranches. seuls les absolutistes peuvent avoir la sottise prétention de dépecer la divinité ; ils n'ont pas davantage comme but d'expliquer le relatif en termes de relativité. il n'y a que les terrestres qui puissent se contenter de cela. Dans l'homme, il n'y a rien, ni une pensée ni un désir qui soit absolument céleste ou terrestre, il n'y a rien en quoi il soit identique à Dieu et rien qui en soit isolable. Une formule dogmatique est essentielle parce que toute religion, qui unit réellement l'homme et Dieu, ne peut absorber ni l'humain dans le divin ni le divin dans l'humain. Elle a de la valeur malgré sa relativité, car la synthèse des éléments humains, images et concepts, est faite en fonction de la Réalité nécessaire.

L'Église doit aussi imprégner l'action concrète de moralité et avoir une législation positive. Ces législations, on les a déniées comme les « Credo ». Elles rebutent les uns à cause de leurs intransigeances. elles ne tiendraient pas compte des exigences actuelles de l'homme, elles jongleraient avec des principes qu'elles appliqueraient arbitrairement aux situations concrètes. Elles dégoûtent les autres à cause de l'esprit de compromission qui les inspire : les œuvres ne suppléent pas à l'amour pur de Dieu.

C'est fort mal les comprendre. Leur but est de faire descendre l'impératif catégorique de ses hauteurs éthérées dans les

sphères réelles de l'action humaine concrète. Elles n'ont pas à se déduire de la conscience religieuse comme des corollaires d'un théorème de géométrie, elles ne sont pas davantage des lois arbitraires. Elles répondent à la nécessité de faire pénétrer la religion dans des régions qui ne paraissent pas immédiatement sous son obédience, de créer en marge du royaume de l'amour pur de Dieu des zones d'approche¹. Les supprimer, ce serait juxtaposer la religion pure et ses principes irréels à des activités profanes et relatives.

A la suite de Pascal qui était sincère sans doute mais passionné, trop de moralistes, sous les dehors flatteurs de l'intégrisme, ont désespéré les âmes à force de vouer à la géhenne les prédicateurs d'une morale qui n'impose pas « hic et nunc » à tout homme le renoncement sublime des saints. On voudrait dans l'Église ne trouver que des parfaits; on repousse les médiocres qui ne consentent pas à faire le « grand pas ». Ce rigorisme méprisant est irrégulier parce qu'il procède de cœurs féroces et sans charité, parce qu'il impose au prochain un joug trop lourd à porter. Il ne faut pas l'attendre de l'Église. On ne rejette pas le cocon parce qu'il est une larve informe, on attend plutôt le grand soleil qui lui donnera des ailes d'azur, on ne coupe pas l'arbre parce qu'il est sans fruit mais on attend les brises fécondantes du printemps prochain. C'est ainsi aussi que l'Église doit traiter ses fidèles avec patience et charité. Pour les supporter elle tient compte non seulement de ce qu'ils sont aujourd'hui mais des progrès que la mort et la vie leur prédestinent. Il y a, dans cette charité qui patiente, plus de vérité et plus d'amour de Dieu que dans la critique orgueilleuse qui condamne, il y a dans cette bonté plus d'effi-

1 Un père de famille, qui fixerait l'heure des repas à sept heures, se tromperait sans doute en disant à son fils que son ordonnance est un corollaire du droit naturel, mais il n'y a pas de droit naturel sans droit positif, pas de conscience familiale sans détermination concrète de ses obligations. Les philosophes du dix-huitième siècle virent dans les commandements de l'Église les abus d'un cléricisme tyrannique. Aucune société, qu'elle soit religieuse ou profane, ne peut se passer d'une législation positive. Les commandements de l'Église pas plus que les ordonnances d'un père de famille n'attendent à la liberté, alors même qu'ils ne sont pas réductibles à la loi abstraite du devoir.

cacité que dans l'austérité qui désespère L'homme englué dans la matière, obsédé par son intérêt, ne peut se donner à Dieu sans renoncement, or le renoncement, il ne peut s'y décider que s'il est imposé par des mains aimantes. Ceux qui parcourent le monde en prophètes de la justice et de l'intransigeance ne peuvent partout que susciter le désordre. La paix, la paix divine, celle qui réconcilie le pécheur avec Dieu, l'Amour seul peut la signer et la miséricorde doit être son parlementaire

L'Église doit acheminer à l'Amour pur de Dieu et des hommes Les œuvres ne suppléent pas à la charité La prière orale et les pèlerinages ne dispensent pas de la contemplation, mais la prière des lèvres et des muscles est parfois le prélude indispensable de l'oraison pure Donner l'aumône au prochain ou porter secours aux infirmes, ce n'est pas toujours se donner sans réserve ; c'est du moins se donner un peu et, avant de pouvoir se livrer tout entier, il est sage d'essayer de renoncer à quelque chose de soi-même

Selon Kant les pratiques religieuses sont absurdes à moins d'être des corollaires de la loi abstraite Pourtant le sentiment de valeur et l'autorité de la loi morale présupposent des développements psychologiques, son « doit être » absolu ne retentirait pas dans la conscience, si des autorités extérieures n'exigeaient elles aussi respect et obéissance.

Les actions, dit-on, sont saintes par les dispositions d'un sujet préalablement sanctifié, les observances extérieures sont inutiles voire même superstitieuses. Erreur, l'action est déjà sanctifiante, quand elle ne procède pas encore de l'esprit, elle opère une conversion externe qui conduit à la conversion spirituelle L'action morale et ses intentions supposent un esprit déjà évolué, l'observance légale les prépare, elle est comme une semence de moralité ; elle dénote un état parfois prémoral, sans être pour cela un état superstitieux Le fidèle qui récite un formulaire ne peut définir les mots qu'il épèle, cette récitation l'introduit néanmoins aux mystères de l'esprit Le croyant, qui agit par conformisme, ne connaît pas la raison d'être de telle prohibition bizarre, toutefois la rectitude de

l'action matérielle dispose à la rectitude du vouloir. Dans le geste et la parole, dans l'acte et la soumission extérieure, se trouvent préfigurés le devoir moral et la vérité spéculative.

L'action est morale, dit-on encore, par son intention ; l'acte extérieur s'y attache comme un appendice accessoire, une dépendance subalterne. Seul le vouloir importe ; le sentiment religieux justifie sans les œuvres ; les œuvres, qui sont concrètes et qui donc limitent l'Amour pur de Dieu, sont humaines et relatives. Assurément il n'y a pas d'action réelle qui ne restreigne, nulle observance ne peut témoigner adéquatement de l'amour pur du mystique. Pourtant un sentiment inerte est trompeur et stérile « Comme, écrit M. Blondel, le philosophe ou l'artiste que la servitude des signes et des formes empêche de se complaire en des intuitions confuses, l'âme religieuse trouve, dans la rigueur assujettissante de la lettre, un secours contre elle-même ; sous cette contrainte, elle se renouvelle ; et, loin de se perdre en une vague et flottante aspiration à l'infini, elle approfondit et vivifie ces sentiments qu'elle craignait de profaner ou de tuer, en les jetant au dehors dans le corps d'un acte. »

« Aussi dans la simplicité des pratiques les plus populaires, y a-t-il plus d'infini, que dans les plus hautes spéculations ou dans les sentiments les plus exquis. Et l'humble, qui se conforme littéralement à des préceptes de dévouement qu'il juge tout clairs encore qu'il ne les comprenne pas, a bien plus de sens de la vérité que tous les théosophes du monde. Dans la lettre il a l'esprit sans y prétendre. Ils y prétendent sans la lettre et ne l'ont pas. Qui donc prouve sa fécondité spirituelle, ou celui qui a l'onction du discours, ou celui qui, même séchement, sait faire ce qu'il ne saurait dire ? Et pourtant c'est le dialecticien du sentiment intérieur qui se glorifie de l'abondance de sa piété, et c'est le fidèle de la lettre qui reçoit le reproche d'une dévotion toute en façade. Ce qui est extérieur encore, ce sont les sentiments et les pensées ; ce qui est le plus intime, ce qui manifeste le mieux la vie et la transfigure, ce sont les œuvres. Qu'importent les fuyantes merveilles de la dialectique ou les ravissantes émotions de la conscience :

il faut une conclusion, c'est l'action. « In actu perfectio ¹. »

L'idéaliste réserve à l'Église invisible et éternelle toutes les prérogatives. Pareille église ne peut être d'aucune utilité à l'homme, à moins qu'elle ne soit apparentée à une église visible qui lui donne naissance. L'Église doit être temporelle à moins qu'elle ne soit un être de raison ou de rêve. Ce n'est pas en dehors du temps mais dans le temps qu'elle doit résider. Et, elle doit y résider précisément parce que le temps futile, parce qu'il semble devoir opposer le présent au passé et le passé à l'avenir.

L'Église doit en subir les vicissitudes ; elle n'est pas une substance immobile, autour de laquelle s'agiteraient des apparences éphémères qui ne la modifieraient pas. Elle doit se développer, être neuve et ancienne ; elle doit être l'humanité réelle et concrète qui progresse historiquement dans la connaissance et l'amour de Dieu. Dans son témoignage devra se trouver condensée l'expérience religieuse universelle. Ce qui est mort doit vivre encore en elle. Les réflexions des docteurs et le sang des martyrs, l'ascèse des saints et la contemplation des mystiques, tout ce que les générations travaillant en commun ont compris et vécu, ce qu'elles se sont passé fidèlement comme le résidu de leur foi, comme la lumière indispensable de leur vie, comme la source et le principe de leur union à Dieu et aux hommes, tout cela elle doit en témoigner. Ce qui n'est pas encore né, elle doit le pressentir comme la mère féconde qui réserve son cœur et son dévouement à de nouvelles tâches. Elle doit être comme la conscience de l'humanité, cette conscience vaste, profonde, assagée par l'expérience.

Cette œuvre de synthèse et de coordination, comment pourrart-elle la remplir sans une autorité visible et extérieure qui soit supérieure aux volontés individuelles ? L'individu a besoin d'être divinisé et il ne peut l'être que par une volonté sociale qui commande et par une intelligence sociale qui définit. Nous sommes des hommes et non des anges, disait Pascal

1 M. BLONDEL, *L'Action*, p. 409, PARIS, 1893.

Une loi psychologique veut que toute réalité spirituelle, qui ne trouve aucun correspondant visible dans la société, disparaisse. Sans incarnation de l'Autorité de Dieu, on cesse de croire à la malice absolue du péché et aux obligations inconditionnées de la conscience ; sans incarnation de sa Vérité, les hommes se façonnent des vérités à leur image. Dieu sera une relation pour les intellectuels, un sentiment pour les émotifs, une loi pour les légistes, un totem pour les empiristes. Il n'y a pas de religion réelle qui puisse se passer d'autorité. Quand le dogme est abandonné à l'interprétation du fidèle, quand le culte est livré à la dévotion du particulier, la religion s'étiole. Il faut à l'Église comme à tout organisme une coordination des parties au Tout. Cette coordination ne peut se faire par je ne sais quelle harmonie préétablie et céleste ; elle exige une subordination effective et extérieure des membres aux fins supérieures de la société religieuse, c'est-à-dire une Autorité concrète.

2^o *Les Fonctions spirituelles*

L'Église doit s'adjoindre à l'homme alors que son âme n'est pas encore formée, alors que les instincts prévalent encore sur la raison, alors qu'il voit plus qu'il ne comprend ; elle doit créer des réflexes, des images, avant de créer des esprits. Cependant l'esprit, la personne, doit rester le terme et la fin de son humble pédagogie. L'Église, communauté physique et historique des corps, doit créer une communauté spirituelle et idéale.

Qu'est-ce à dire ? L'eau bête n'a donc pas pour fin d'abêtir un être intelligent. Le culte n'est pas un dressage destiné à des fauves qu'on veut façonner à quelques mécanismes ; il n'est pas pareil à je ne sais quelle gymnastique imposée à des criminels récalcitrants qui s'insurgent contre le régime de la geôle et dont on assouplit la volonté à force de pirouettes. Son but n'est pas d'amener le fidèle à renoncer à toute initiative personnelle, à toute autonomie intérieure pour l'assujettir bon gré mal gré aux fins empiriques d'un groupe contingent.

Le culte serait superstitieux, si, au lieu d'éveiller l'âme, il

se donnait pour tâche de l'assoupir. On ne peut opposer les pratiques collectives à l'oraison spirituelle ; car la piété intime au lieu d'être entravée est soutenue par la liturgie. Dans le cadre du catholicisme, les mystiques sont plus nombreux que dans les sectes individualistes, où l'on trouve beaucoup de religiosité et peu de religion, beaucoup de mysticisme et peu de mystiques. Par ailleurs on ne peut non plus opposer le culte social qui serait de valeur absolue à la dévotion personnelle qui serait proscrite. La prière orale et collective doit amorcer la prière silencieuse du mystique. On confond parfois piété personnelle et individuelle, on sacrifie la méditation silencieuse à l'office collectif. La première serait individualiste et daterait de la Renaissance, le second serait la vraie prière. C'est oublier que la fin de la prière liturgique est le contact spirituel avec Dieu : la musique et les mots doivent introduire à une musique qui n'a plus rien de terrestre, à une mélodie sans parole, c'est oublier que la prière intérieure n'est pas individuelle mais qu'elle implique une communion à tout l'être. Que sont les relations sociales d'un fidèle qui tout haut récite des prières, en comparaison des relations qui s'établissent entre le mystique en extase et Dieu, le cosmos ?

Les professions dogmatiques, pas plus que le culte, ne peuvent avoir pour résultat de subordonner l'esprit à la matière. On se représente parfois les mystères, écrivait J. Rivière, « comme certaines absurdités bien définies, proposées aux fidèles pour éprouver leur foi, pour briser leur indépendance d'esprit, pour les soumettre, pieds et poings liés, à l'Église. Les mystères, au lieu de contenter l'esprit, auraient pour mission de l'affronter, de le combattre, de le réduire. Ils seraient quelque chose à avaler, quelque chose d'absolument différent de toutes les autres croyances, auxquelles la raison ou le sentiment peuvent nous conduire, et qu'il faudrait accepter sans aucun autre motif que l'obéissance, non pas pour leur évidence, mais parce qu'on vous dit de le faire. Quelque chose en somme d'analogue aux vexations qu'on fait subir à un nouveau au lycée, et aux cérémonies arbitraires qui accompagnent toute initiation. En d'autres termes, l'Église chercherait par ses

dogmes à mater les esprits, à s'assurer d'avance contre leur ingéniosité et leur initiative, à préserver son domaine contre toute rébellion possible¹. Tels ne peuvent être les dogmes que l'Église propose. Un « Credo » n'est pas une formule magique qui opère des merveilles sans que l'esprit doive se mettre en peine de la comprendre, le « Sésame, ouvre-toi » de la légende qui automatiquement par la seule efficacité des mots ouvrirait les portes du Paradis. L'Église peut proposer des mystères à ses fidèles, car le mystère se trouve activement présent dans tout esprit; mais le mystère sous peine d'être absurde doit l'illuminer, il faut que ses ténèbres soient explicatives².

On parle parfois de l'Église enseignante et enseignée. Le rôle de celui qui enseigne n'est pas d'empêcher le disciple de penser, mais de l'en rendre capable. L'Église qui enseigne doit attendre de ses fidèles une collaboration active. Elle n'est vraiment enseignante que si la foi du fidèle est plus qu'un « amen » consenti passivement à une autorité supérieure, plus qu'un « oui » paresseux arraché par le pédagogue à un élève qu'il n'arrive pas à intéresser. La foi qui sauve n'est

1 J. RIVIÈRE, *A la trace de Dieu*, pp. 34-35, Paris.

2 Les mystères, disait justement J. Rivière, sont « comme une localisation de l'inexplicable répandu et latent dans les choses. Mais au lieu que ce soit une localisation au principe, comme en font la science et la philosophie, c'est une localisation au sein même des choses, aux endroits mêmes où se trouvent les points obscurs, c'est la détermination aussi exacte que possible de leur position. Pas de réduction, pas d'escamotage, mais une condensation sur place de l'inconnu, une condensation qui permet simplement d'y voir clair. L'inconnu fixé, afin d'éviter qu'il ne répande du vague sur tout le reste, pour qu'on sache où est la chose « qu'on ne peut pas savoir comme les autres », et qu'ainsi, au lieu d'en recevoir seulement de l'incertitude, on en subisse au contraire l'influence explicative. Les mystères correspondent à un besoin de voir les choses avec précision, de les serrer d'aussi près que possible « par-tout ». Le vague est du côté de ceux qui mettent l'inexplicable à part, qui le transforment en Inconnaissable, et qui l'adorent comme une sorte de Divinité vraiment « incompréhensible », impossible à déterminer. Les dogmes catholiques sont au contraire le résultat de l'esprit de détermination poussé jusqu'à ses extrêmes conséquences. (Ils forment non pas un agrandissement mais une réduction du champ de l'inconnu, l'esprit chrétien tend à limiter l'incertitude au minimum. Ainsi il ressemble dans sa tendance à l'esprit scientifique, et on ne peut pas lui reprocher de chercher l'obscur pour lui-même, de répandre le vague dans notre vision de l'univers) » (*Ibid.*, pp. 42, 45, Paris).

pas celle qui, évitant toute recherche indiscrète, se blottit dans un recoin obscur de la conscience, comme un fossile vénérable que pourrait gâter le soleil et le grand air. La foi dans l'enseignement extérieur doit être plus qu'une contrainte physique; elle doit être adhésion intellectuelle et, par conséquent, être réfléchie, assimilée, contrôlée, critiquée. Elle n'est pas un don qu'on peut ensevelir pour le mieux conserver; elle est un talent qui doit fructifier, un capital qui sans dispenser de l'effort le rend fécond et productif. L'Eglise ne peut décharger le fidèle du souci de la pensée, car un esprit qui peut penser par lui-même et juger par lui-même serait avili par une autorité si haute qu'elle soit, qui lui demanderait de renoncer à la recherche intellectuelle et de se contenter de recettes. Le dogme ne peut justifier le fidèle qu'à la condition qu'après l'avoir reçu, il en fasse une vérité personnelle.

De même les observances ne peuvent être sanctifiantes sans que l'intention morale ne les inspire. Il existe en morale un double formalisme également faux : le formalisme de l'intention vertueuse qui se passe de l'action et le formalisme de l'action qui se passe d'intention.

Peu importe, dit-on, les sentiments du cœur, la conversion intime, la vie spirituelle. Dieu ne demande à l'homme que de rester fidèle à des formules, de se plier à des rites, de se conformer à des « imperata ». Au delà s'étend ce que certains nommeraient des bigoteries, la mystique avec son lyrisme factice, le moralisme avec ses finasseries, les scrupules et les inquiétudes malsaines. Or, comment l'acte purement matériel, celui dans lequel ni l'intelligence ni la volonté n'interviendraient, pourrait-il sanctifier à moins que Dieu ne soit matière? Comment une pratique purement extérieure pourrait-elle, à moins d'une intervention spéciale de Dieu¹, être efficace de soi, à

1. Les catholiques pensent que les sacrements sont efficaces de soi, mais ils ne sont efficaces que par institution divine et parce que Dieu en fait l'instrument de sa grâce. Ils ne sont donc pas des pratiques magiques, comme le disent des philosophes. En effet, la pratique magique prétend contraindre Dieu malgré lui, or l'efficacité des sacrements provient d'une condescendance

moins que Dieu ne soit assujéti aux lois des corps ? Comment, sans désintéressement, avec un cœur purement servile, pourrait-on posséder Dieu, à moins qu'il ne soit un esclave qui se laisse réduire par la contrainte ?

Toute religion doit donc être intérieure. Les actes, qui ne procèdent aucunement des facultés spirituelles, ne peuvent ni perdre l'homme ni le sauver. Pour que l'acte soit humain c'est-à-dire imputable, pour qu'il mérite ou démérite, il faut qu'il soit connu et consenti. Ce n'est pas la lettre qui importe, mais l'esprit. Ce n'est pas du corps que procède la vertu ou le vice, mais d'une volonté consciente.

Paix et joie ! La personne acquiert ainsi la maîtrise de son destin ! La matière à elle seule ne peut la contaminer. Jésus l'a dit : « Écoutez-moi tous et comprenez. Rien, de ce qui est hors de l'homme et entre dans l'homme, ne peut le souiller¹ ». Libération qui d'ailleurs ne va pas sans contre-partie, car, « ce qui sort de l'homme, voilà ce qui peut le souiller ». Entendez par là non seulement les pensées et les désirs, mais aussi les actes matériels dès qu'ils procèdent du cœur, dès qu'ils sont personnels. D'une part, l'homme est émancipé de l'esclavage d'observances extérieures, obligatoires en toutes circonstances et dont les manquements même involontaires seraient imputés ; d'autre part, il est responsable non seulement de la loi, mais encore de l'intention avec laquelle il l'accomplit. Car « Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent, doivent l'adorer en esprit et en vérité² ».

Dieu est roi des esprits. Ce qui l'intéresse, ce n'est pas le geste à lui seul, c'est le cœur, les dispositions intérieures. La foi ne peut débarrasser le fidèle du souci des œuvres, les œuvres ne peuvent davantage l'exempter de la foi³. Elles

divine ; la pratique magique subordonne l'esprit à la matière, or ce n'est pas à la matière mais à la matière instrument de l'activité divine que le fidèle se subordonne.

La philosophie fait abstraction des actes contingents de Dieu, elle ne peut « a priori » les exclure. Dieu qui est créateur peut se communiquer à tout être, comme il l'entend.

1 SAINT MARC, VII, 14-16, 20-23.

2 SAINT JEAN, IV, 24.

3 « On a raison de prétendre, écrit M. Blondel, que les œuvres sont indis-

L'Église, tout comme les historiens, doit avoir le souci du passé, mais sa tradition doit être une tradition sélective et ontologique qui, en fonction des exigences de l'esprit, juge et choisit, condamne et approuve. Elle n'a pas à déterminer une moyenne, un juste milieu, un équilibre relatif¹. Sa tradition ne doit pas niveler ; elle doit exalter. Elle doit aimer ce qui est fort, concilier les antithèses non pas en les annihilant, mais en les poussant à l'extrême. Il faudra que l'Église soit, plus que les rationalistes, assoiffée de vérité, il faudra par ailleurs que son âme vibre de charité et d'amour plus que l'âme des romantiques. Elle doit proposer aux fidèles un idéal qui, de premier abord, tiendra de la contradiction et de la folie, tellement il est riche ; mais qui est vital pourtant et parfaitement cohérent.

Normalement le culte extérieur dégénère en formalisme, l'intellectualisme en rationalisme, le volontarisme en sentimentalisme, le sens de Dieu en panthéisme. L'Église ne livrera pas sa tradition à des empiriques, car les gestes ne suppléent pas à la vie spirituelle, elle ne la livrera pas aux intellectuels et se défiera du vertige des dialectiques abstraites, car la pensée s'égare quand l'amour ne la guide pas, elle se défiera non moins des mystiques, car les élans du cœur et l'action tournent à rien sans le contrôle de la raison qui leur assigne un objet réel.

Son critère ultime ne sera donc pas un fait, car un fait comme tel n'a ni signification ni valeur absolue ; son critère ne sera exclusivement ni spéculatif ni pratique, car la vérité isolée de son dynamisme et l'action isolée de la pensée sont des pseudo-absolus, son critère sera la sainteté, notion synthétique des actes qui unissent objectivement les personnes à un Dieu personnel.

Les historiens ne s'occupent que du passé et c'est leur droit. Or, le passé comme tel est mort, ou, s'il vit dans le présent, il

1 On chante parfois les louanges de l'équilibre. Un cancre peut être équilibré dans sa nullité, tandis que le génie est parfois déséquilibré. Une balance peut être en équilibre quand ses plateaux ploient sous des richesses, et aussi quand ils sont vides.

ne peut, selon la conception mécaniste, être qu'une redite. L'Église, dynamisme vivant de l'humanité en marche, n'a pas seulement à vivre le regard tourné vers le passé, en marchant à reculons, elle peut et doit regarder l'avenir, car la vie divine qu'elle possède doit s'épanouir toujours plus riche. Tout comme un organisme meurt sans puissance d'assimilation nouvelle, ainsi l'Église serait un corps mort, si l'esprit de Dieu qui est infini ne la vivifiait et ne la faisait progresser.

Pourtant le progrès est un terme équivoque. L'Église doit être un organisme spirituel et par conséquent son unité devra être spirituelle. Unité qui n'est pas celle des phénomènes matériels qui manquent d'identité, mais unité d'une affirmation qui s'enfle, s'étend, prendrait les dimensions de l'univers, sans se morceler ni se briser, unité d'un amour fidèle, loyal, qui, à travers des modulations infinies, chante toujours le même thème, exalte toujours le même culte.

C'est dire quelle sera la nature de l'autorité de l'Église. Il y a des pouvoirs autoritaires et des abus d'autorité — qui le niera — ; néanmoins tous les abus d'autorité n'ont jamais supprimé la nécessité absolue de l'autorité. Ceux qui, au nom des droits de la liberté individuelle, se sont donnés comme tâche de détruire l'autorité religieuse, n'ont pu que détruire la religion. Une religion, qui prête à quelques défauts, vaut mieux après tout qu'un défaut absolu de religion, un corps malade vaut mieux qu'un corps décapité.

Il n'est personne aujourd'hui qui conteste la souveraineté de l'État. Et pourtant l'État qui a pour fin le temporel n'a pas le respect des personnes et des valeurs suprêmes. L'État moderne est une société extérieure qui coordonne ses membres dans le relatif. Par ses principes il est pragmatique et ne cherche que l'utile ; le compromis ne l'effraie pas et la vérité absolue est son moindre souci. Sa justice est faite d'approximation et d'accommodement. Il est sage, quand il est réaliste et que les abstractions ne le retiennent pas. Faire de cet état le centre d'émanation de la vie religieuse, comme le souhaiteraient les doctrines totalitaires, ce serait donc avilir la religion, remplacer la vérité par des vérités, la morale par des morales,

Dieu par des dieux. L'Église, société des personnes, organe suprême de la vie religieuse, ne peut s'identifier à l'État, société empirique, il faut que, à la différence de l'État, elle soit spirituelle, que le temporel ne soit que son objet secondaire, qu'aux valeurs de l'esprit elle subordonne et sacrifie profits et réussites terrestres

Le citoyen qui doit payer l'impôt et verser son sang pour le pays n'a pas le droit de s'insurger contre l'autorité qui le contraint. L'État a une fonction essentielle, celle de coordonner les intérêts de la nation. Or, les citoyens ne sont pas seulement des choses, ils sont des personnes. Une personne dont les actes sont immanents, qui pense par elle-même et qui est libre, ne peut être traitée comme un simple moyen. On ne peut lui demander de renoncer à son autonomie, l'assujettir comme à un idéal ultime soit aux intérêts économiques d'une classe soit aux intérêts empiriques d'une race. Les états autoritaires qui prétendent se subordonner totalement leurs sujets sont conduits fatalement à tarir les sources de la vie intellectuelle, morale, religieuse de la nation. Car, dès qu'un homme pense, il juge, dès qu'il est religieux, il subordonne la société empirique dont il est membre à une société idéale, sa patrie à la patrie des esprits, l'humanité concrète, divisée par les contingences de la race, de la langue, de la géographie et de l'histoire, à une humanité, unifiée dans la profession d'une même vérité, dans la pratique d'une même justice et le culte d'un même Absolu. Or qu'est-ce que cette humanité spiritualisée si ce n'est l'Église, l'Église qui, étant donné sa fonction essentielle et originale, est dans son ordre aussi indispensable que l'État.

« On ne peut pas comprendre une abeille sans la ruche, écrit le Père Charles, on ne peut même la définir en dehors de cette institution pour laquelle et avec laquelle elle vit. Conçue indépendamment de la ruche, l'abeille est un petit monstre inintelligible, un tissu d'absurdités. Ni sa structure organique, ni ses mœurs, ni son activité, ni ses colères ne s'expliquent à moins qu'on ne considère l'abeille comme une fonction de la ruche elle-même. La feuille ne se comprend pas en dehors de la plante, la fourmi n'a aucun sens, si ce n'est dans et par la

fourmilière. C'est le tout qui donne la forme aux parties¹ » Quand il s'agit de l'homme, l'individu lui aussi ne se comprend pas par lui-même, il ne se réalise empiriquement que par la cité terrestre, il ne se réalise ontologiquement que par une cité spirituelle. Isolée de la ruche, l'abeille meurt, sans une société qui ordonne les individus à une communauté idéale, la vie religieuse périt de même, et c'est la raison de l'attachement que l'individu doit à l'Église

On a voulu expliquer cet attachement par des contraintes et des ruses, on s'est dit que le fidèle est ligoté et vinculé par le clergé, qu'il suffit de réduire à rien cette action néfaste pour anéantir l'Église. On s'est trompé. On a voulu expliquer l'Église par l'emprise normale de la société extérieure sur l'individu; pourtant la religion est précisément ce par quoi l'individu se sent supérieur à tout groupement empirique.

Le fidèle ne peut se passer de l'Église, pas plus que la fourmi ne peut se passer de la fourmilière, pas plus que le bon citoyen ne peut se passer de patrie, quoique son attachement à l'Église ne soit pareil ni à celui de la fourmi pour sa fourmilière, ni à celui du citoyen pour son pays. Ici des connexions physiques et relatives assurent des valeurs biologiques et vitales, là des connexions absolues et spirituelles engendrent la vie religieuse, l'union objective à Dieu

La raison d'être d'une phrase, ce ne sont pas les mots, les mots n'agissent sur l'esprit que parce qu'ils ont un sens. Ainsi le culte, les observances, les « credo » n'expliquent pas à eux seuls l'autorité de l'Église. Le fidèle doit aimer et servir l'Église parce qu'elle est divine, parce qu'elle l'illumine et le moralise, et, plus que cela, parce qu'elle l'enfante à la vie de Dieu.

1 P. CHARLES, *La Robe sans Couture*, p. 129, Louvain, 1923.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Dans ces prolégomènes d'une philosophie de la religion, notre tâche était double : il nous fallait d'abord démontrer la nécessité du phénomène religieux ou de la relation de l'homme à l'absolu, il nous fallait ensuite faire la genèse de cette relation.

Il nous parut que, pour qu'elle fût correcte, elle devait respecter les termes en présence, car toute relation réelle suppose la réalité de ses termes. Ainsi nous avons successivement écarté les solutions qui suppriment soit le relatif, soit l'absolu.

Les empiristes dérivent la religion de l'expérience. Ils sacrifient l'absolu au relatif et conséquemment le relatif n'a plus ni objectivité ni valeur.

Les idéalistes veulent absorber le concret dans l'abstrait, le relatif dans l'absolu et conséquemment leur absolu est irréel.

Les rationalistes n'accordent de valeur qu'à l'idée et lui sacrifient l'action ; or une idée sans actualité est un concept statique. Le possible est un pseudo-absolu.

Les dynamistes font de l'absolu l'acte existentiel ; or l'existence qui est indéterminée est non moins relative que l'idée abstraite, et, une nouvelle fois, on méconnaît les données du problème.

Nous en avons conclu que ce n'est ni par l'histoire isolée d'une métaphysique, ni par une casuistique isolée d'une morale, ni par une synthèse de l'empirique et du mét empirique dans un système panlogique ou irrationnel, que l'homme peut communier à l'Absolu. Tant que des activités et des facultés on ne remonte pas au centre ontologique qui les coordonne, impossible de justifier la valeur absolue de la connaissance

ou de l'action, ou même d'établir leur valeur relative. On couramment qu'il est absurde d'opposer l'intelligence et l'être la pensée et le vouloir. C'est certain. Mais l'action semble toujours devoir s'opposer à la spéculation et « vice versa » aussi longtemps que l'on n'aura pas mis en évidence la communion substantielle, leur appartenance à un sujet qui subsiste en soi par une relation à l'En-Soi.

Puisque la dépendance de l'intelligence et de la volonté est intrinsèque et qu'elles ne peuvent attendre l'être qu'en étant rattachées l'une à l'autre, la personne principe de leur unité ontologique est donc le principe ultime de l'acte religieux. Les philosophies religieuses d'inspiration rationaliste ou intuitionniste doivent échouer, quand elles font sortir de la pensée soit de l'action des hypostases, quand elles n'accordent pas la primauté à la personne, sujet commun de l'action réalisatrice et de la pensée objective. Seule est réaliste et synthétique une philosophie qui considère l'antithèse pensée-action comme dérivée et qui en fait la synthèse dans l'unité de l'être en soi. L'être ne peut exister pour soi et par soi que parce qu'il est en-soi. Ce qui donc assortit primordialement l'homme à Dieu, ce n'est pas son action mais son aséité, son être. L'intelligence et la volonté atteignent l'en-soi parce qu'elles sont les facultés de la personne. C'est la personne ou la substance spirituelle qui est le fondement indispensable et ultime de la connaissance objective, de l'action réalisatrice, de la vie divine.

Qu'est-ce alors que la religion ? La religion est l'union sociale, vitale, spéculative de la personne à Dieu, Être Per-

1 La philosophie du dix-huitième siècle, de tendance empiriste, a éliminé le concept de substance. De fait ce concept n'a pas en sciences de portée euristique, mais en philosophie il demeure essentiel. Sans lui tout système philosophique est incapable d'une synthèse harmonique. À défaut de la substance, dont on ne veut plus, on parle de l'Idée ou de l'Élan vital qu'on transforme en hypostases. À tout prix — car toute philosophie doit être systématique et assigner un terme ultime à la réalité — on veut absorber l'idée dans l'Élan vital ou l'Élan vital dans l'idée. Dès qu'on substitue le primat de la Pensée, ou le primat de la Valeur, au primat de l'Être, l'antithèse, rationalisme-dynamisme devient irréductible, on ne peut la trancher que par amputation du réel.

sonnel et Créateur. Elle n'est pas constituée exclusivement par une morale ou une métaphysique, par des actes ou par des sentiments. Elle exige une union non seulement extérieure et psychologique, individuelle et collective, spéculative et dynamique, mais essentielle et ontologique. Dieu est présent dans notre vouloir-être et dans notre assimilation de l'être, dans nos gestes extérieurs et dans l'émotion du cœur, parce que nous sommes des êtres qui participons à son Être.

De la circumincession des activités dans la personne et de la participation de la personne à la Personnalité de Dieu découle le caractère totalitaire et immédiat de la religion.

De prime abord rien n'est déroutant pour le philosophe comme les mémoires des convertis. Les uns se convertissent parce qu'ils souffrent ou parce qu'ils sont frappés par un prodige; d'autres parce qu'ils entendent un appel, un appel sourd. Leurs motifs lucides sont pauvres. Interrogez-les ! Ils vous répondront qu'ils ont conscience d'une mission, qu'ils ont la certitude d'un devoir supérieur, et c'est tout. Quelques-uns se convertissent en raisonnant et ces philosophes ne sont pas le grand nombre.

Les rationalistes et les dynamistes, les empiristes et les idéalistes ne peuvent comprendre qu'un seul groupe de ces conversions. Et, c'est logique, car pour eux le principe de la relation de l'homme à l'absolu est une activité déterminée, privilégiée au détriment de toutes les autres, que ce soit la perception ou l'instinct, la pensée ou le vouloir.

Les dynamistes croient à l'élan vital et mésestiment les théodicies spéculatives; les rationalistes ne croient qu'à la logique et dédaignent l'action morale. Leur exclusivisme à tous deux est arbitraire; car l'alliance de l'intelligence et de la volonté dans l'être n'est pas psychologique et accidentelle mais essentielle. Toute pensée nécessaire a une valeur absolue et atteint donc non seulement le possible mais le réel. Tout devoir moral est lui aussi objectif et vrai.

Les idéalistes n'ont que mépris pour les théodicies populaires. Un prodige, une guérison, la finalité de la nature, le sourire bienveillant d'un saint, peuvent-ils révéler Dieu ? Qu'y a-t-il

de commun entre le phénomène et le noumène ? Les données sensibles sont des parasites qui troublent les concerts de l'esprit. Erreur encore ! C'est la personne qui admire la nature et c'est elle qui s'étonne. Le phénomène n'existe pas en dehors du noumène. De l'événement concret à l'Absolu nécessaire, du bien relatif au Bien absolu, il y a cheminement continu. Dieu est présent à la fleur éphémère comme à l'axiome abstrait, il vivifie le sentiment de valeur et aussi l'instinct.

Quand on a saisi que toute action émane de la personne et que la personne communie incessamment à Dieu, on comprend que Dieu puisse avoir accès dans une âme par des voies multiples et que son contact soit universel. Aussi après avoir souligné la complexité de la religion, il faut mettre en lumière sa simplicité ; après avoir soutenu qu'aucune action arbitrairement isolée n'est absolue, il faut établir que toute activité personnelle peut et doit être saine. Ce n'est pas à quelques moments espacés que l'homme peut s'unir à Dieu, c'est à tout instant. Ce n'est pas seulement par le raisonnement ou l'effort moral qu'il se raccorde à la divinité ; c'est aussi quand il ouvre les yeux pour contempler la nature et qu'il s'inquiète de gagner son pain.

Dieu est proche, infiniment proche. Il est l'Immédiat !

La philosophie moderne a voulu mettre de l'intimité entre l'homme et Dieu, dans ce but elle a supprimé la substance ; elle a fait de l'acte de la pensée ou du vouloir des absolus. Or Dieu s'est éloigné, il est devenu lointain, relatif. Ce qui fait l'immédiateté du rapport de l'homme à l'Absolu, ce n'est pas l'action comme telle, mais l'insertion de notre être dans son Être. C'est par notre asérité qui dérive de l'Asérité divine que nos pensées, comme des harpes éoliennes, vibrent sans cesse sous les ondes divines et que nos désirs sont à tout instant vivifiés par l'Actualité de Dieu.

Si telle est la grandeur de l'homme qu'il est uni à Dieu non seulement par des actes éphémères mais par sa réalité qui subsiste, une dernière question se posait. Uni immédiatement à Dieu ne peut-il se suffire ? Possédant Dieu par lui-même ne peut-il se passer de tout ? Sa relation à Dieu est immédiate ;

pourquoi alors se soucier d'autrui ? Sa relation à Dieu étant nécessaire, ne peut-il donc se passer de l'Église ? « Dieu et moi », « Rien entre moi et Dieu », n'est-ce pas la devise de la vie mystique ? La personne n'est-elle pas un tout ?

Non ! La personne n'est pas un tout ; elle est partie, membre de l'Église, organisme à la fois extérieur et spirituel. L'individualisme, qui élague le sarment du cep, le retranche de la vie. Ce n'est qu'en s'associant à une communauté historique que la personne peut développer ses virtualités divines. La presque totalité de son capital intellectuel, moral et religieux lui a été léguée en héritage. Savoir c'est apprendre d'autrui, être moral c'est se conformer à l'idéal commun ; être religieux, c'est révéler celui que tous doivent adorer. On ne devient un maître qu'après avoir été un élève assidu, on ne commande bien que si on a beaucoup obéi ; on ne peut s'unir à Dieu en esprit et en vérité que si, en fidèle d'une communauté extérieure, on s'est soumis à ses directives et conformé à sa tradition. Seule l'Église peut enfanter l'individu à la vie religieuse.

Mais, dira-t-on peut-être, une fois formé, ne peut-on s'en émanciper comme l'enfant s'émancipe de sa mère, le disciple du maître ? Non, car l'Église, société extérieure et historique qui initie l'individu au sacré, est aussi une communauté idéale et spirituelle. Dans notre enfance religieuse, notre dépendance à l'égard de l'Église est encore bien superficielle, plus on progresse, plus on vit en Dieu, plus on prend racine en Lui et plus la solidarité des âmes se resserre. Trompés par l'imagination qui nous montre des corps extraposés et indépendants l'un de l'autre, nous croyons que les relations des âmes sont aussi externes ; nous croyons même qu'en nous spiritualisant, qu'en nous évadant de la matière, nos vies seraient isolées et isolables. Non, ce qui fait l'unité des hommes, c'est moins leur matérialité et leur indigence que leur qualité d'être spirituels. Plus les êtres sont et plus ils sont un. Le saint, le mystique véritable, ne sera jamais un égoïste, ramassé en lui-même, savourant sa béatitude, plus que tout autre, il vivra pour la communauté et dans la communauté ; plus que tout autre, il

se sentira débiteur de l'Église, responsable du monde, obligé de se consacrer au salut de tous.

Ainsi les limites de la personnalité humaine qui se forme historiquement et par tradition extérieure, non moins que sa valeur absolue, lui imposent l'amour et le service de l'Église. Dieu, l'Église, mon âme, telle doit être la filière des pensées religieuses non seulement des imparfaits, des « mineurs », mais aussi des parfaits, des « majeurs ». En se sanctifiant, les hommes ne s'isolent pas ; au contraire ils renforcent leurs connexions. Communier à Dieu, c'est communier à ses frères, car Dieu est l'unité.

Dès que Dieu se donne, il réunit et rassemble. Il ne pourrait réellement aimer les âmes en dehors de l'Église, car en ne les coordonnant pas entre elles, il les priverait de l'unité, c'est-à-dire de l'être qui est le don de sa bonté ; il doit les vouloir dans l'Église, tout comme le vigneron doit vouloir le sarment rattaché à la vigne ; il doit aimer l'Église plus que le fidèle, car le tout vaut plus que la partie et l'organisme plus que le membre. Quand il se communique à une personne, il en fait une puissance diffusive, car Dieu n'est pas un reclus solitaire, il chemine dans le monde comme l'Amour, principe d'universelle expansion.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.

A. L'objet du travail	7
B La distinction d'une philosophie de la religion et de la théologie chrétienne	8
C Le point de départ de la recherche philosophique . . .	10
I. Les définitions étymologiques	11
II Les définitions historiques	12
III. Les définitions philosophiques et psychologiques:	
1 ^o Définitions sociologiques	14
2 ^o Définitions affectives	16
3 ^o Définitions éthiques et dynamiques . . .	17
4 ^o Définitions spéculatives	19
5 ^o Définitions synthétiques	20
IV. Critique de ces définitions	21
V. Conclusion	23

PREMIÈRE PARTIE

LA MÉTHODE

A. Le problème	25
B La théorie empiriste	25
C Les lacunes de l'empirisme	
I Les théories spéculatives	31
1 ^o La perception	31
2 ^o L'imagination	34
3 ^o La raison empirique	35
II. Les théories dynamiques	38
1 ^o Les théories de l'instinct	38
2 ^o Les états affectifs	42
3 ^o Le sens synthétique du divin	45
III Les théories sociales	49
1 ^o La psychologie sociale	50
2 ^o La doctrine de l'évolution	53
3 ^o La doctrine sociologique.	

	Exposé de la doctrine :	
	a) Le positivisme sociologique . . .	58
	b) La genèse sociologique de la vie spirituelle	59
	Critique de la doctrine :	
	a) Les lacunes de la genèse sociologique de la vie spirituelle . .	63
	b) Rapport nécessaire de la société, phénomène positif à la société, noumène idéal	70
D.	La portée de l'histoire des religions	73
	I Utilité de l'histoire	74
	II. Relativité des conclusions de l'histoire . . .	75
E	La philosophie de la religion .	
	I Sa nécessité	81
	II Sa méthode	82
	III Conditions et certitude	86
F	L'autonomie de l'histoire des religions	88

DEUXIÈME PARTIE

LA NÉCESSITÉ DU PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

I^e SECTION

LA RELATION DE L'INTELLIGENCE A L'ABSOLU

A	L'attitude et la théorie agnostique	92
	I. L'agnosticisme pratique	93
	II L'agnosticisme théorique .	
	1 ^o L'argument inductif	93
	2 ^o L'analyse critique de la pensée	95
	3 ^o La religion de l'Inconnaissable	97
B	Critique de l'agnosticisme	99
	I La relation nécessaire de la pensée à l'absolu .	99
	II La relation intrinsèquement déterminable de la pensée à l'absolu	
	1 ^o L'argument inductif	102
	2 ^o L'argument critique	105
	3 ^o Le conceptualisme statique, présumé de l'agnosticisme	107

II^e SECTION

LA RELATION DE LA VOLONTÉ A L'ABSOLU

A	Exposé du pessimisme	III
	I Le pessimisme pratique	III

II	La théorie pessimiste de Schopenhauer	
1 ^o	L'argument inductif	112
2 ^o	L'analyse interne du vouloir	114
3 ^o	Le nihilisme libérateur	118
B	Critique du pessimisme	119
I.	De la relation nécessaire du vouloir à l'absolu	120
II	De l'union réalisante du vouloir à l'absolu	121
1 ^o	Critique de la preuve empirique	121
2 ^o	Critique de la preuve métaphysique	123
3 ^o	Critique de la preuve religieuse	126

III^e SECTION

LA DESTINÉE ABSOLUE DE L'HOMME

A	Exposé du dilettantisme	
I	L'universel relativisme, formule de réduction de la pensée et de l'action	132
II	L'opposition ironique, finesse de l'esprit et paix du cœur	136
B	Critique du dilettantisme :	
I	Ironie et humour	139
II.	Dilettantisme et humanisme	141
III	Dilettantisme et sincérité	143
C	La destinée absolue de l'homme	147

TROISIÈME PARTIE

LA GENÈSE DE LA DESTINÉE RELIGIEUSE

I^e SECTION

LA MÉDIATION DE LA CONNAISSANCE

CHAPITRE I

Valeur de la Pensée métaphysique

A.	Le problème	150
B.	La critique kantienne de la raison spéculative	
I	L'origine historique du système	151
II	Nécessité et définition du problème critique	152
III	La critique interne de la connaissance	
1 ^o	L'esthétique	155
2 ^o	L'analytique	157
3 ^o	La dialectique	159
IV.	L'influence de Kant	163

C	Valeur et faiblesse du kantisme	
	I. Nécessité d'une critique interne de la pensée	165
	II. Nécessité d'une distinction formelle et d'une coordination intrinsèque de la sensibilité et de la raison	169
	III. Kantisme et thomisme	173
	IV. Dieu, Absolu de la raison et Absolu existentiel, objet adéquat de la pensée.	177

CHAPITRE II

Limites de la Pensée métaphysique

A	Le problème	182
B	Le rationalisme hégélien	183
	I La définition historique du système	183
	II Immanence de l'être à la pensée dynamique, manifestée par la dialectique	187
	III L'encyclopédie	
	1 ^o La logique	190
	2 ^o La philosophie de la nature	191
	3 ^o La philosophie de l'esprit	193
	a) L'esprit subjectif et objectif	193
	b) L'esprit absolu	194
	IV L'influence de Hegel	200
C.	Critique du rationalisme hégélien	201
	I. La dialectique	202
	1 ^o Sa valeur	202
	2 ^o Son interprétation	205
	II L'immanence de l'être à la pensée humaine	207
	1 ^o Extraposition de la nature	207
	2 ^o Transcendance de l'absolu	211
	a) La dialectique et la rédemption chrétienne	212
	b) L'irréversibilité du rapport du fini à l'infini	214
	c) La relativité de l'esprit absolu	218
	d) La finalité, condition d'une preuve de l'existence de Dieu	220

CHAPITRE III

Relation de la Pensée à l'Action

A	Le problème	224
B	Le déterminisme	225
	I Le déterminisme idéaliste	
	1 ^o Primauté absolue de la pensée	225

2 ^o Relativité de la volonté, de l'action, du sentiment de valeur	226
3 ^o Négation de la liberté de choix	230
II. Le mécanisme matérialiste	233
III Les conséquences du déterminisme	235
C. Les lacunes du déterminisme	
I. Critique du mécanisme	237
1 ^o Caractère immanent et actif de la pensée	237
2 ^o Distinction du désir et de la représentation, de l'amour et de la pensée	238
3 ^o Relativité de l'espace et du temps	241
II. Critique du rationalisme idéaliste :	
1 ^o L'objet de la critique	243
2 ^o La pensée intrinsèquement conditionnée par l'action	245
3 ^o Éclaircissements	249
D La liberté de choix.	
I. Définition de la notion	254
II. La preuve de la liberté de choix	
1 ^o Nécessité d'une preuve	257
2 ^o Exposé de la preuve	258
III Éclaircissements	260
E Valeur religieuse des attitudes morales et de l'acte libre	265

II^e SECTION

LA MÉDIATION DE L'ACTION

CHAPITRE I

La Fonction libératrice de la Norme

A. Le problème	270
B Le libertinisme de Nietzsche .	
I. L'anti-intellectualisme	272
II. L'amoralisme	276
III L'irréligion	279
IV La volonté de puissance	283
C Critique du libertinisme .	
I La mystique de l'action	288
II Subordination nécessaire de l'action libre à une norme	291
III La volonté de puissance du chrétien .	
1 ^o La notion chrétienne du péché	297
2 ^o La notion chrétienne de rédemption	299
3 ^o Le dynamisme du renoncement chrétien	302
4 ^o L'héroïsme chrétien	305

CHAPITRE II

Les Normes absolues de l'Action

A	Le problème	308
B	Le pragmatisme de W James	
	I. La métaphysique pluraliste	309
	II La logique pragmatiste	312
	III. La morale .	
	1 ^o La liberté et le méliorisme	315
	2 ^o L'acte moral	317
	IV. La religion .	
	1 ^o Le Dieu fini de l'expérience	318
	2 ^o Dieu, hypothèse légitime de la croyance	320
	3 ^o Le Dieu utile	323
C.	Critique du pragmatisme de W James	
	I L'unité analogique des êtres	324
	II La nécessité d'un critère absolu et intellectuel de vérité	
	1 ^o Nécessité d'un critère absolu de vérité	328
	2 ^o Nécessité d'un critère intellectuel de vérité	330
	III La morale naturelle	333
	IV La religion :	
	1 ^o La certitude religieuse	338
	2 ^o Le désintéressement religieux	341
	3 ^o L'existence d'un Dieu Infini .	
	a) Le présupposé empirique du finitisme	344
	b) La preuve de l'existence d'un Dieu, Absolu et Parfait	347
	c) L'objection du mal	349

CHAPITRE III

Théocentrisme de l'Action

A.	Le problème	354
B.	La doctrine religieuse et morale de Kant	
	I La morale	
	1 ^o Son origine historique	357
	2 ^o Les caractéristiques de l'éthique	
	a) Légalisme dogmatique et rigoriste	359
	b) Respect dû à la personne libre et fin en soi	360
	II. La religion :	
	1 ^o Dieu, postulat rationnel de l'action morale	362
	2 ^o Les actes religieux relatifs à l'acte moral, seul absolu	365

C	Critique du moralisme religieux de Kant.	
I	La morale :	
1 ^o	Cohérence logique des deux critiques	370
2 ^o	Faiblesses de l'éthique	372
II	La religion :	
1 ^o	Le caractère apodictique de la foi religieuse	379
2 ^o	Le suprême devoir de la prière	382

CHAPITRE IV

Relation de l'Action à la Pensée

A	Le problème	388
B	Exposé des théories intuitionistes	
I	L'intuitionisme romantique	389
II	L'intuitionisme historiciste	392
III.	L'intuitionisme ontologique	397
C.	Critique de l'intuitionisme	404
I	L'intuitionisme esthétique	405
II	L'intuitionisme psychologique	409
III	L'intuitionisme ontologique	415

III^e SECTION*LA MÉDIATION DE LA PERSONNE*

A.	Le problème	418
B	La relativité de l'absolu impersonnel	420
C	Le réalisme personnaliste	423

IV^e SECTION*LA MÉDIATION DE LA SOCIÉTÉ*

A	Le problème	431
B	Les vicissitudes du problème	432
C	Les insuffisances du philosophisme individualiste	436
D	Le concept philosophique de l'Église	
I	La nature de l'Église	443
II	Les fonctions de l'Église	
1 ^o	Les fonctions extérieures	445
2 ^o	Les fonctions spirituelles	453
CONCLUSION GÉNÉRALE		463

PUBLICATIONS DU MUSEUM LESSIANUM

SECTION PHILOSOPHIQUE :

1. — FALLON (Valère), S J. *Principes d'économie sociale* In-8° de XII-508 pages. 38 00 fr
2. — MARÉCHAL (Joseph), S J. *Études sur la psychologie des mystiques*. Tome premier In-8° de VIII-300 pages. 35 00 fr
3. — MARÉCHAL (Joseph), S J. *Le point de départ de la métaphysique*
Cahier I. De l'antiquité à la fin du moyen âge La critique
ancienne de la connaissance In-8° de 218 pages 25 00 fr.
4. — Cahier II Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la
philosophie moderne avant Kant. (En réédition)
5. — Cahier III La critique de Kant (En réédition).
6. — Cahier IV. Par delà le kantisme : Vers l'idéalisme absolu
(En préparation)
7. — Cahier V Le thomisme devant la philosophie critique. (En
réédition)
8. — Cahier VI Les épistémologies contemporaines (En préparation)
9. — CATHREIN (Victor), S J. *De bonitate et malitia actuum humanorum*. Doctrina S. Thomae Aquinatis In-8° de 148 pages 12,50 fr
10. — MERSCH (Émile), S J. *L'obligation morale, principe de liberté*.
Étude de philosophie morale In-8° de 166 pages. 15 00 fr
11. — LEMAITRE (Charles), S J. *L'amour du vrai* In-16 de 64 p 4,50 fr.
12. — HOCEDEZ (Edgar), S J. *Aegridi Romani theorematum de esse
et essentia* Texte précédé d'une introduction historique et
critique. In-8° de XIV-(128)-190 pages 65,00 fr
13. — JOHANNIS (Pierre), S J. *Vers le Christ par le Vedanta* Tome I.
Çankara et Ramanuja In-8° de XII-252 pages 30 00 fr.
14. — Tome II. Vallabha In-8° de X-242 pages. 27 00 fr.
15. — TAYMANS D'EYPERNON (Fr), S. J. *Le blondéisme*. In-8° de
X-190 pages. 32,00 fr
16. — MARÉCHAL (Joseph), S J. *Précis d'histoire de la philosophie
moderne* Tome premier. De la Renaissance à Kant. In-8° de
308 pages 28,00 fr
17. — Tome II Kant et l'idéalisme transcendantal. (En préparation).
18. — Tome III La philosophie contemporaine (En préparation).
19. — MARÉCHAL (Joseph), S J. *Études sur la psychologie des mys-
tiques*. Tome II. In-8° de X-556 pages 50,00 fr.